

# BIBEL UND KIRCHE

## Der Brief an die Hebräer

173 Claus-Peter März

180 Thomas Söding

188 Peter Trummer

197 Ottmar Fuchs

206 Erich Gräßer

216 Rainer Ruß

221 Franz-Josef Ortkemper

222 Biblische Umschau

226 Diedrich Steen/  
Thomas Steiger

230 Hellmut Haug

232 Biblische Bücherschau

244 In eigener Sache

Ein „Außenseiter“ im Neuen Testament  
Zur Aktualität des Hebräerbriefs

Gemeinde auf dem Weg  
Christsein nach dem Hebräerbrief

„Erhört aus Gottesfurcht“ Hebr 5,7  
Vom Sinn des Leidens Jesu

Stigmatisierung:  
Kennzeichen Christi und christlichen Lebens

„Viele Male und auf vielerlei Weise...“  
Kommentare zum Hebräerbrief 1968 bis 1991

Die Bibel im Jahr 1994

Sechzig Jahre Katholisches Bibelwerk

Grundkurs Bibel: Altes Testament

Der archäologische Beitrag  
Vetus Latina: Wurzel abendländischer Kultur

Tiere und Pflanzen in der Bibel

Kommentare zum Hebräerbrief  
Jesus, Qumran und der Vatikan

Neuwahl des Vorstands 1994  
Neue Mitgliedsbeiträge 1994

# Ein »Außenseiter« im Neuen Testament

Zur Aktualität des Hebräerbriefs

„Der Hebräerbrief... hat in der heutigen kirchlichen Praxis keine besonders hervorragende Stellung... Predigttexte aus ihm sind relativ selten... vollends der Schulunterricht kann vom Hebräerbrief wenig Gebrauch machen... Es ist zuviel Theologie, zuviel umständliche Beweisführung, zuviel altertümliches Denken in diesem Schreiben...“ So urteilt H. Windisch 1913 im Vorwort zur ersten Auflage seines Hebräerbriefkommentares.<sup>1</sup>

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als habe Windischs Urteil in den letzten 80 Jahren nichts an Aktualität verloren: Noch immer empfindet man landläufig den Hebräerbrief als „Außenseiter“ unter den Schriften des NT, noch immer wird der Theologie des Schreibens „Fremdheit“, „Unzugänglichkeit“, ja „Unnahbarkeit“ bescheinigt, noch immer ist seine kirchenpraktische Bedeutung außerordentlich gering. Gewandelt aber hat sich seit Windischs Zeiten das theologische Grundverständnis des Hebräerbriefes, und dadurch hat dieser auch über die spezielle exegetische Forschung hinaus wieder neu an Bedeutung und Aktualität gewonnen.

Angestoßen wurde dieser Verstehenswandel u. a. durch die Erkenntnis, daß es sich beim Hebräerbrief um ein seelsorgliches Schreiben handelt und die für den modernen Leser so fremdartige Spekulation von paränetischem Interesse bestimmt ist: Sie will verunsicherte Christen trösten, ermutigen, mahnen und geistlich aufrichten. Liest man den Hebräerbrief von dieser theologischen Grundintention her, dann zeigen sich in der Tat eine Vielzahl hochaktueller hermeneutischer Bezüge: Es wird deutlich, daß sich der Verfasser entschieden einer tödlichen Glaubensmüdigkeit in den Gemeinden des ausgehenden ersten Jahrhunderts entgegenstellt und schärfer als andere Autoren des NT die geistlichen Wurzeln für den stillschweigenden Rückzug vieler Christen aus dem Gemeindeleben diagnostiziert. Wir treffen auf einen frühchristlichen

Theologen, der klarsichtig erkennt, daß äußere Mahnung und Kirchengzucht allein der Krise nicht Einhalt gebieten werden können, und deshalb die theologische Reflexion als eine den Glauben von innen her befestigende geistige Kraft ins Feld führt.

Daß der Hebräerbrief bei einem solchen Verständnis in bestimmten Situationen auch unmittelbar kirchenpraktische Bedeutung erlangen kann, zeigt beispielhaft nach wie vor Ernst Käsemanns Monographie „Das wandernde Gottesvolk“<sup>2</sup>. Konzipiert in den Jahren 1936-1938, den unaufhaltsamen Aufstieg des Nationalsozialismus vor Augen, zuerst niedergeschrieben in einer vierwöchigen Untersuchungshaft, interpretiert dieses Buch den Hebräerbrief hintergründig auch als Mahnung an die Kirche in Deutschland: Als Trostwort an die Gemeinden, das sie ermuntern sollte, in Geduld und starkem Glauben den Weg „durch die endlose Wüste der Tyrannei“ fortzusetzen.<sup>3</sup> Auch wenn Käsemanns spezieller exegetischer Ansatz zum Hebräerbrief heute nicht mehr in allem Zustimmung findet, mustergültig bleibt seine Arbeit darin, daß er den Hebräerbrief entschieden von seiner seelsorglichen Ausrichtung her gelesen und so als „Mahn- und Trostbuch“ für das Gottesvolk auf der „Glaubenswanderschaft“ verstanden hat. Unsere Überlegungen möchten bei dieser Frage nach der Intention des Hebräerbriefes ansetzen. Mehr noch: sie möchten sich ausschließlich auf diese Frage konzentrieren. Das heißt, es soll uns nicht um eine Darstellung der Theologie des Hebräerbriefes gehen, sondern um die Situation, aus der diese Theologie herausgewachsen ist, und um die Wirkung, die der Verfasser mit ihr bei seinen Lesern zu erzielen sucht.

## 1. Was ist der Hebräerbrief?

Die Frage, was der Hebräerbrief eigentlich sei, mag auf den ersten Blick müßig erscheinen, sie hat

*Der vorliegende Text ist die Rektoratsrede zur Albertus-Magnus-Akademie des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt am 15. 11. 1990. Die Vortragsfassung wurde für den Druck beibehalten. Für Einzelfragen sei verwiesen auf die kurze Auslegung des Hebräerbriefes: C.-P. März, Der Hebräerbrief. Neue Echterbibel 16, Würzburg 21990. Weitere Hinweise zur Pragmatik des Hebräerbriefes bietet unsere Studie „Vom Trost der Theologie“. In: Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festschrift 600 Jahre Universitas Studii Erfordensis, 40 Jahre*

*Philosophisch-Theologisches Studium. Erfurter Theologische Schriften 63 (1992) 260-276.*

<sup>1</sup> H. Windisch, *Der Hebräerbrief*. HNT IV. 3, Tübingen 1913, III.

<sup>2</sup> E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*. FRLANT NF 37, Göttingen (1961, 1939).

<sup>3</sup> Vgl. E. Gräßer, *Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes*: ZNW 77 (1986) 160-179, bes. 160 f.

gleichwohl entscheidende Bedeutung für das rechte Verständnis der Intention des Verfassers. Schon eine nur oberflächliche Durchsicht des Textes läßt erkennen, daß jene Schrift, die wir unter dem Namen „Hebräerbrief“ kennen, keinesfalls ein wirklicher Brief ist: Das Schreiben beginnt ohne jede Anrede und ohne die in der Antike übliche Briefeinführung; es wirkt über weite Strecken hin eher wie eine theologische Abhandlung und läßt kaum das Bemühen um briefliche Korrespondenz erkennen; der Verfasser selbst bezeichnet seine Schrift in 13,22 denn auch ausdrücklich als „Mahnrede“ und bittet die Gemeinde, seine Ausführungen anzunehmen.

Ein wirklicher Brief also ist unser Schreiben nicht, eher schon eine Rede, die schriftlich niedergelegt und dafür konzipiert worden ist, daß sie in der Gemeindeversammlung verlesen und bedacht werden soll.

Die neuere Exegese betrachtet den Hebräerbrief denn auch zumeist als „Homilie“ oder als „Predigt“: H. Thyen vermutet, daß es sich beim Hebräerbrief um das „einzige Beispiel einer vollkommen erhaltenen Homilie...“ aus neutestamentlicher Zeit handle;<sup>4</sup> F. J. Schielse spricht von einer „schriftlich niedergelegten Homilie“ und bezeichnet den Hebräerbrief als die „erste liturgische Predigt“;<sup>5</sup> E. Gräßer sieht in der Bezeichnung „zugesandte Predigt“ am ehesten eine angemessene Beschreibung der literarischen Art des Hebräerbriefs.<sup>6</sup>

Wenn aber der Verfasser im Hebräerbrief seine weitausholenden christologischen Entfaltungen in die Gestalt einer „Homilie“ faßt, und wenn er durch diese Formgebung das Schreiben ganz bewußt auf die Gemeindeversammlung hin orientiert, dann sagt dies bereits etwas über sein Selbstverständnis als Theologe: Er betreibt Theologie nicht, wie man ihm bisweilen vorgeworfen hat, um ihrer selbst willen, sondern als konkrete Anrede an eine Gemeinde. Er versteht Theologie nicht als in sich geschlossenes und nach allen Seiten hin abgesichertes System, sondern als geistliches Mitdenken mit einer verunsicherten und durch eigene Glaubensmüdig-

keit bedrohten christlichen Gemeinschaft. Ja, man gewinnt bei näherer Betrachtung der Anlage seines Schreibens sogar „den Eindruck, daß er in dem sorgenden Sich-Mühen um die Gemeinde seine eigene theologische Erkenntnis erweitert und vertieft hat.“<sup>7</sup>

Der Hebräerbrief versteht sich also nicht – wie man angesichts der kulttheologischen Spekulationen vermuten könnte – als theologisch-systematisches Denkspiel, sondern als Theologie im „Ernstfall“, die sich als Homilie direkt vor der Not des angefochtenen Glaubens als Trost bewähren muß – und die gerade unter dem Druck dieser Not auch wirklich zu ihrem Thema findet.

## 2. An wen richtet sich der Hebräerbrief?

Der Hebräerbrief präsentiert sich als Schreiben an eine einzelne Gemeinde bzw. als Mahnwort an eine Teilgemeinde. Gibt der Verfasser auch kaum Auskünfte über deren äußere Identität, so spricht er um so deutlicher von deren innerer Verfassung. Er konstatiert bei seinen Lesern eine bedenkliche Glaubensschwäche, beschreibt ihren Glaubensstand im Bild der totalen Erschöpfung (12,12-17), warnt davor, die gewonnene Zuversicht achtlos beiseite zu werfen (10,35) und schließt offenbar die Möglichkeit des allmählichen und unmerklichen Abfalls einzelner Gemeindeglieder nicht mehr völlig aus (3,7-4,13; 6,4-12; 10,26-31). Zwar gibt es in der Gemeinde eine sehr lebendige Liebestätigkeit, doch mangelt es an der inneren Gewißheit und Hoffnung, durch die jede Liebestätigkeit erst ihre christliche Begründung erfährt (6,7-12).

Es scheint, daß für einen Teil der Adressaten, die im Bekenntnis ausgesprochene Wirklichkeit der Herrschaft Christi durch das übermächtige „Gewicht“ der sichtbaren Welt geradezu erdrückt wird. Der erhöhte Herr wird nicht mehr als lebendige Wirklichkeit erfahren, die Gewißheit der eigenen Vollendung verblaßt (2,5-9; 10,32-39). Der Verfasser sieht deshalb diese Krise nicht als partielles Phä-

nomen, sondern als eine den Glauben im Kern bedrohende „geistliche Krankheit“ an, die von innen her alle Bereiche des christlichen Lebens schwächt: „... es handelt sich... um eine Art Anämie, um *Auszehrung*, um einen chronischen Schwächezustand, der dann freilich den Organismus für jede Art von Infektion besonders anfällig macht.“<sup>8</sup>

Faßbar wird diese „Auszehrung“ des Glaubens sowohl in ausgesprochenen Rückzugs- und Auflösungserscheinungen als auch in fraglosem Festhalten an bestimmten Formeln und Riten. So konstatiert der Verfasser bei den Adressaten einerseits eine ausgesprochene Leidensscheu, die sie im Widerstand gegen die Sünde kraftlos werden läßt (12,1-3,4-12); er kritisiert den lautlosen Rückzug einzelner Gemeindeglieder aus den Gemeindeversammlungen (10,25) und verweist auf ihre innere Labilität und einen fundamentalen Vertrauensschwund. Andererseits aber vermerkt er auch eine Flucht in massiven Sakramentalismus, der den eucharistischen Gaben fast magische Bedeutung zumißt (13,7-17) und geißelt ein blindes Festhalten an den Einzelsätzen des Anfangsbekenntnisses (5,11-6,3).

Dabei ist dieses Nachlassen der Hoffnung ganz offensichtlich nicht durch äußere Bedrängung hervorgerufen, sondern scheint eher mit dem Nachlassen des äußeren Drucks zu tun zu haben. Zumindest räumt der Verfasser ein, daß die Adressaten in Zeiten der Bedrängnis keine Probleme mit ihrer inneren Identität hatten, sondern sich gegen den äußeren Zugriff mit einem beispielhaften Zeugnis an Gemeinschaftsgeist und Hoffnung zur Wehr setzten (10,32 ff):

Sie ließen sich ihren äußeren Besitz nehmen, um den inneren nicht zu verlieren; sie solidarisierten sich mit den um des Glaubens willen Gefangenen und hielten in innerer Gewißheit der Bedrängnis stand; sie setzten so in harten Zeiten ein Zeugnis der inneren Glaubensfestigkeit, das an jene großen Zeugen der Vorzeit erinnerte, von denen der Verfasser in Kap. 11 spricht.

Doch das Ende der äußeren Bedrängnisse ließ ganz offensichtlich auch die innere Widerstandskraft erlahmen und führte nicht zu einer neuen Freiheit der Hoffnung, sondern Zug um Zug zu jenem geistig-geistlichen Rückzug, den der Verfasser bei den Adressaten beklagt. So bedürfen sie in der Tat einer Hilfe, die nicht nur die Symptome kuriert, sondern auf die Stabilisierung des Glaubensstandes insgesamt zielt.

## 3. Wer spricht im Hebräerbrief?

Kaum eine Schrift des NT ist mit so vielen unterschiedlichen Verfassern in Verbindung gebracht worden wie der Hebräerbrief. Man hat ihn im Verlauf der bisherigen Auslegungsgeschichte zumeist Paulus, aber auch Barnabas, Petrus, Lukas, Clemens Romanus, Silvanus, Philippus, Priszilla, Apollos, Judas, Ariston und Timotheus zugeordnet. Josephine M. Ford meinte neuerdings sogar nachweisen zu können, daß Maria, die Mutter Jesu, den Hebräerbrief abgefaßt habe.<sup>9</sup>

Erscheint es auch angesichts dieser Liste von Namen ziemlich aussichtslos, die Identität des Verfassers zu bestimmen, so ist es doch von großem Interesse, welchen Status wir für ihn vermuten dürfen und in welcher Rolle er sich in die Kommunikation mit den Adressaten einbringt: Er präsentiert sich – Sprache und Kompositionsweise des Schreibens lassen daran keinen Zweifel – als hochgebildeter Christ der nachapostolischen Zeit, der mit der Septuaginta und ihrer Auslegung in der Synagoge ebenso vertraut ist wie mit jüdisch-hellenistischer Philosophie und Rhetorik; er setzt diese seine sprachlich-intellektuellen Möglichkeiten auch sehr bewußt für die Argumentation ein. Er kann gegenüber den Adressaten erhebliche, freilich auch nicht unbegrenzte Autorität beanspruchen (13,23), führt diese aber nicht auf die Ausübung eines kirchlichen Leitungsamtes, sondern auf die theologische Stringenz seiner Beweisführung zurück. Da er diese aber nicht als freie theologische Spekulation, sondern als Schriftauslegung versteht, leitet er die Autorität sei-

<sup>4</sup> H. Thyen, *Der Stil der jüdischen-hellenistischen Homilie*. FRLANT 65, Göttingen 1956, 106.

<sup>5</sup> F. J. Schielse, *Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundlage des Hebräerbriefes*, MThS 1/9, München 1955, 206.

<sup>6</sup> E. Gräßer, *An die Hebräer 1-6 EKK XVII/1*, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1990, 15.

<sup>7</sup> O. Kuss, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger*, in: ders., *Auslegung und Verkündigung 1*, Regensburg 1963, 329-358, hier: 331.

<sup>8</sup> Ebd. 333.

<sup>9</sup> Vgl. etwa die Dokumentation der einzelnen Verfasserangaben bei E.

Gräßer, *Hebräerbrief aaO (Anm. 6) 21*.

ner Mahnung letztlich aus der Autorität der Schrift (Septuaginta) ab. Er erscheint als ausgesprochener Septuaginta-Theologe, der mit allen ihm zu Gebote stehenden hermeneutischen Mitteln die Bibel der jüdisch-hellenistischen Synagoge als Christuszeugnis ins Spiel bringen und so das Christusbekenntnis neu aktualisieren will.

Diese, hier nur stichwortartig, genannten Hinweise legen nahe, im Verfasser einen frühkirchlichen Lehrer zu sehen, der an der Schriftauslegung der Synagoge geschult, mit einer über seinen unmittelbaren Wirkungskreis hinausreichenden Ausstrahlung um eine theologische Bewältigung der epochalen Glaubenskrise der nachapostolischen Kirche bemüht ist. Der Status des Verfassers als „Lehrer“ macht verständlich, daß er die Glaubenskrise der Adressaten auf einen „Lehrnotstand“ zurückführt und sie deshalb auch mit theologischen Mitteln zu überwinden sucht. Seiner Meinung nach sind die Adressaten, obwohl sie schon längere Zeit am christlichen Bekenntnis teilhaben, bei der inneren Aneignung des Glaubens in den „Anfangsgründen“ steckengeblieben. Wie Kinder bedürfen sie bei der Glaubensunterweisung noch der „Milchnahrung“, weil sie der festen „Erwachsenenkost“ nicht fähig sind (5,11 f).

Gerade dieser geistlich-theologische „Infantilismus“ aber hat sie nach Meinung des Verfassers in diese bedrohliche innere Krise geführt und jenem erschreckenden Erlahmen der Hoffnung und des Vertrauens Raum gegeben (6,11 f). Ihr unreflektiertes und nur formales Festhalten am Anfangsbekenntnis und der Mangel an vertieftem Glaubenswissen haben sie unsicher in Bezug auf ihre christliche Identität und unmündig gegenüber den drängenden Fragen der Zeit gemacht (5,11 f). Sie müssen durch eine weiterführende Reflexion des Christusgeschehens zu neuem Selbstbewußtsein als „Hörer des Wortes“ geführt werden. Durch eingehende Auslegung der Schrift muß ihnen das noch unanschauliche Heil zumindest plausibel und damit dann doch wenigstens in gewisser Hinsicht „anschaulich“ gemacht werden.

Der Verfasser gehört somit durchaus in die Reihe jener Kirchenmänner am Ende des ersten Jahrhunderts, die sich den krisenhaften Erscheinungen in den Gemeinden stellen und um „Programme“ zu deren Bewältigung bemüht sind. Er ist in dieser Hinsicht mit Lukas, aber auch mit den Pastoralbriefen zu vergleichen. Freilich unterscheidet sich sein „Sanierungskonzept“ auf sehr charakteristische Weise von dem, das in den genannten Schriften vorgetragen wird. Er setzt nicht so stark auf Kirchengleichheit wie die Pastoralbriefe und ist nicht so sehr um den Aufweis der sicheren Tradition bemüht wie Lukas, sondern er setzt auf die den Glauben stärkende Kraft der Theologie. Größer formuliert treffend:

„Geschärfte theologische Denkanstrengung wird eingesetzt als Waffe gegen den kirchlichen Niedergang. Bessere Theologie und nichts als bessere Theologie! Ein denkwürdiger Vorgang, der seine Wirkungsgeschichte immer wieder neu vor sich hat.“<sup>10</sup>

#### 4. Was will der Hebräerbrief bewirken?

Soviel ist bislang deutlich geworden: Es geht dem Verfasser zwar auch um Mahnung und Zurechtweisung, zuerst aber geht es ihm um den Erweis der Gewißheit. Es geht ihm um „Trost“, und er meint, diesen Trost in besonderer Weise durch Theologie bewirken zu können. Damit aber stellt sich die Frage: Was muß das für eine Theologie sein, die solches vermag? Oder anders: Wie legt der Verfasser seinen theologischen Neuanfang an, daß er ihm zutraut, solchen Trost zu bewirken?

Bezüglich der Inhalte ist die Frage nach der Theologie des Hebräerbriefes ohne größere Schwierigkeiten zu beantworten: „Es ist die Darstellung des christlichen Heils in der Form eines großartigen, Erde und Himmel umfassenden *Kultmysteriums*. Christus, der wahre Hohepriester, bahnt sich durch seinen Tod den Weg in das ewige Heiligtum im Himmel. Er empfängt selbst die Initiation für diesen Kult und macht die Christen fähig, ihm, dem Vorläufer, zu folgen.“<sup>11</sup>

*Botschaft und Geschichte II, Tübingen 1965, 160-176, hier: 163 f.*

<sup>10</sup> Ebd. 27. In diesem Heft Seite 214!

<sup>11</sup> M. Dibelius, *Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief*, in: ders.,

Im Kern geht es der Theologie des Hebräerbriefes darum, das Heilswerk Jesu Christi im Bild des Rituals des jüdischen Versöhnungstages auszusagen und Christi Weg so als priesterlichen Sühnedienst zu deuten: Wie der Hohepriester am Versöhnungstag mit dem Blut des Opfertieres das Allerheiligste betrat und für das Volk Entsühnung erlangte, so ist Jesus mit seinem eigenen Blut in das wahre Heiligtum, den Himmel, eingetreten und hat so ein für allemal Entsühnung bewirkt.

Es bleibt aber die Frage: Was will der Verfasser mit diesem theologischen Entwurf bewirken? Wie meint er, mit diesem kulttheologischen Entwurf der Christologie Menschen im Glauben stärken zu können? Mir scheint, daß es ihm u. a. um drei Aspekte geht: Um *Integration* der Bekenntnisaussagen, um den Aufweis der *Heilswirksamkeit* des Weges Christi und um eine *mystagogische Einführung* in den Glauben. Wir wollen allen drei Aspekten kurz nachgehen.

##### a. *Integration der Bekenntnisaussagen*

Kennzeichen der durch Jesus Christus bewirkten eschatologischen Erfüllung ist für den Verfasser die Einheit: Wo vormals vielartig und vielfach durch die Propheten gesprochen wurde, steht nun das eine ein für allemal gültige Wort Gottes im Sohn (1,1.2a); wo vormals mit vielen Opfern immer neu Heil und Entsühnung gesucht wurde, steht nun das eine eschatologische Sühnhandeln des Sohnes, das ein für allemal bleibend Entsühnung geschaffen hat (10, 11-19); wo vormals die Vielzahl der Priester nach der levitischen Priesterordnung stand, steht jetzt der eine eschatologische Hohepriester nach der Ordnung des Melchisedek (7,23 f). Es ist deutlich: Was vormals in vielerlei, vielartiger und deshalb auch vieldeutiger Weise gesagt und getan wurde, hat seine Erfüllung in dem einen eschatologischen Handeln Gottes im Sohn, das gerade deshalb, weil es das eine ist, auch als eschatologisches Handeln erkennbar ist.

Dem muß nach Meinung des Verfassers auch die Theologie durch den Aufweis der inneren Einheit des Bekenntnisses Rechnung tragen. Der kulttheologische Entwurf der Christologie bietet ihm zunächst einmal die Möglichkeit, diese Einheit des

Bekenntnisses zum Ausdruck zu bringen: Er kann vom Erhöhten sprechen, ohne die bleibende Bedeutung der Erniedrigung aus dem Auge zu verlieren; er kann in der Anknüpfung an das Sühneritual des Jom Kippur Tod und Erhöhung Christi zu einer theologischen Sacheinheit zusammenbinden, er kann den Weg der Christen eng mit dem Weg Christi zusammenführen. Sein am Kult des Alten Bundes anknüpfender theologischer Neuanfang dient somit dem Aufweis einer jetzt schon Himmel und Erde umspannenden Einheit, die im Heilswerk Jesu Christi begründet ist und auf die jede Bekenntnisaussage und jedes gottesdienstliche Handeln zurückgebunden werden muß.

Gerade dieses Bemühen, den Glauben auf die alles umfassende Einheit des Heilshandelns Gottes hin auszulegen, vermißt der Verfasser bei den Adressaten: Sie haben seiner Meinung nach von Jesus eben nur als dem Erhöhten gesprochen und deshalb die Bodenhaftung des „Bekenntnisses“ aus dem Blick verloren; sie haben die Eucharistie wie ein hellenistisches Mysterienmahl gefeiert und dabei eben die übergreifende Wirklichkeit des Heilshandelns Christi ausgeblendet, die es repräsentiert; sie haben sich an die Einzelsätze des Anfangsbekenntnisses gehalten, sich aber nicht darum bemüht, diese auf dem Hintergrund des gesamten Heilswerkes Christi zu verstehen.

Es scheint, daß der Verfasser die Glaubenschwäche der Adressaten wesentlich auf diesen Mangel an theologischer Integration zurückführt: Nicht Irrlehren wirft er ihnen vor, sondern Einseitigkeit, Verabsolutierung einzelner Glaubenssätze, unverständenen Vollzug des Glaubens. Der Neubeginn, den sein Schreiben den Adressaten anbietet, möchte diese Einheit des Handelns Gottes wieder neu zur Sprache bringen und in ein theologisches Denken einführen, das dem Aufweis dieser Einheit dient.

##### b. *Heilswirksamkeit des Weges Christi*

Mehr noch als auf Integration zielt der Verfasser mit dem kulttheologischen Entwurf des Heilswerkes Christi auf Soteriologie — also auf den Erweis der Heilswirksamkeit des Christusgeschehens. Denn seiner Meinung nach hat gerade das fehlende

Bemühen um theologische Integration die Adressaten von Christus ohne Beziehung zum Menschen und seinem Heil sprechen lassen. Sie haben die Hoheit Christi bekannt, aber sich in seinen Weg nicht mehr einbezogen gewußt und die soteriologische Ausrichtung ihres Bekenntnisses vergessen. Sie bedürfen deshalb einer theologischen Unterweisung, die ihnen neu vor Augen führt, daß das, was sie von Christus aussagen, auch für sie selbst von Belang ist, und sie mit der Erhöhung Jesu Christi auch bekennen, daß der Weg zum Vater für sie selbst eröffnet ist.

Wenn somit der Hebräerbrief eine Neuinterpretation des Bekenntnisses bietet, dann heißt das nicht, daß er ein neues Bekenntnis sagen will. Der Verfasser möchte nur mit aller Entschiedenheit den Heilssinn dieses Bekenntnisses herausarbeiten und es so sagen, daß eine Gemeinde, die unter der Last der Glaubensmüdigkeit leidet, sich in den Worten des Bekenntnisses wieder neu des wirksamen Handelns Gottes vergewissern kann.

Bedenkt man, daß das Sühnegeschehen des Versöhnungstages (vgl. Lev 16) zumindest für das nachexilische Judentum zentrale Bedeutung besaß, dann wird verständlich, daß der Verfasser gerade auf dieses Ritual zurückgegriffen hat. Mit dem Verweis auf die Heilsvermittlung im Alten Bund soll dem antiken Leser auf eine seinem Denken gemäße Weise die wirksame Gründung des Heils in Jesus Christus verdeutlicht werden. Das Bild des Himmel und Erde umspannenden Kultes bindet die Menschen mit dem Handeln Christi zusammen, führt ihnen sinnenfällig vor Augen, daß die Zeit einer neuen Zugänglichkeit Gottes angebrochen ist und läßt sie im Bekenntnis zum Hohenpriester Jesus Christus immer auch davon reden, was sie selbst von Gott her sein dürfen und können.

In diesem Sinne schreibt etwa Hebräerbrief 4,14 ff vom „Haben“ der Gemeinde: „Da wir also einen Hohenpriester haben, der die Himmel durchschritten hat, Jesus, den Sohn Gottes, laßt uns festhalten am Bekenntnis. Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht Mitleid haben könnte mit unseren Schwachheiten, sondern einen, der in jeder

Hinsicht versucht worden ist auf gleiche Weise (wie wir), ohne Sünde. So laßt uns also mit Zuversicht zum Thron der Gnade hinzutreten, damit wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe.“

### c. *Mystagogische Einführung in den Glauben*

Es geht dem Verfasser nicht nur darum, in einem großen Kultbild das Christusgeschehen als Himmel und Erde umspannendes Kultmysterium zu verdeutlichen. Er möchte die Gemeinde vielmehr in dieses Bild einbeziehen und so auch dem einzelnen Christen ein neues Verständnis seines Handelns eröffnen. Die Gemeinde steht nicht außerhalb dieses großen endzeitlichen Kultmysteriums, sondern hat ihren unverzichtbaren Platz und ihre eigene liturgische „Rolle“: das „Hinzutreten“ zu Gott, zum Thron der Gnade oder zum Hohenpriester Jesus Christus.

Was aber ist mit diesem „Hinzutreten“ zum Thron der Gnade gemeint? Zielt das Bild auf die Teilnahme an der Eucharistie? Auf mystische Erhebung, die das Ende jetzt schon vorwegnimmt? Hat der Verfasser ein nur innerliches Hinzutreten zum erhöhten Herrn im Blick? Der Hebräerbrief läßt keinen Zweifel daran, daß dieses „Hinzutreten“ zunächst einmal mit der Gemeinde zu tun hat: „... in der gottesdienstlichen Versammlung partizipiert die irdische Gemeinde im eschatologischen Vorgriff... am himmlischen Kult... (12,22). Hier hat sie darum auch ihren unerschütterlichen Hort zur ausdauernden Bewahrung der *stabilitas fidei*“<sup>12</sup>

Ebenso deutlich wird freilich, daß dieses „Hinzutreten“ nicht in einer kultischen Sonderwelt, sondern „draußen vor dem Lager“ (13,12 f), d. h. mitten in den alltäglichen Vollzügen geschieht: in Gastfreundschaft, Bruderliebe, Treue und Hilfeleistung, aber auch im Bestehen von Erniedrigungserfahrungen, im Einsatz füreinander und im Ertragen von Leiden. Das ganze Leben der Gemeinde ist so als Teilnahme am eschatologischen Kult der Vollenendung verstanden.

Der Hebräerbrief bietet somit gewissermaßen eine Form der Mystagogie, eine Einführung in ein neues Verständnis des Lebens, in dem der Christ al-

les Tun als Teilnahme am großen endzeitlichen Kult begreifen und sich selbst als einen im „Hinzutreten“ zu Gott Begriffenen verstehen soll. Wir begegnen einer Form von Theologie, die nicht im Bildlosen verharren kann und will, sondern dem Hörer bewußt Bilder an die Hand gibt, mit denen er sein Leben deuten und sich selber als einen verstehen kann, der in der Gemeinde bleibend in das große Himmel und Erde umfassende Heilsgeschehen einbezogen ist.

## 5. Abschließende Überlegungen

Wir sind im Hebräerbrief auf einen Theologen getroffen, der mit wachem Gespür in den Gemeinden des ausgehenden ersten Jahrhunderts eine lautlos um sich greifende Glaubensschwäche diagnostiziert, von der er nicht nur einzelne Bereiche des kirchlichen Lebens, sondern den Glauben in seinem Kern bedroht sieht. Gemeinden, die in der Bedrängung massivem äußerem Druck standgehalten haben, verlieren plötzlich ihre innere Stabilität und stehen hilflos vor neuen Problemen und Fragen. Er orientiert seine Schrift deshalb nicht auf spezielle pastorale Mahnungen, sondern bemüht sich um eine aufs Ganze zielende Ermutigung durch theologische Neuauslegung des Bekenntnisses. Er erweist sich bei diesem Bemühen als „Pastoral-Theologe“ im besten Sinn des Wortes, insofern er durch diese Neuauslegung des Bekenntnisses die gläubige Identität seiner Hörer von innen her stärken will.

Ohne Zweifel ist der Hebräerbrief eine eigen geprägte, in manchen Bezügen sogar einseitige Stimme des NT (man vergleiche nur die Texte zur Unmöglichkeit der zweiten Bekehrung!). Bedeutsam aber ist sein Ansatz ohne Zweifel: bedeutsam auch für eine Kirche, die sich nach Zeiten äußerer Einschränkung plötzlich vor die Frage nach der inneren Begründung der Zuversicht gestellt sieht, bedeutsam ist er vor allem auch für den Theologen, der fragt, wie er dem Glauben in diesem alle Dimensionen des Lebens durchdringenden Umbruch zu dienen hat. Wichtiger als die inhaltlichen Ausformungen der Theologie des Hebräerbriefs werden ihm dabei dessen Grundintentionen sein müssen: Daß man nur dann wirklich am Bekenntnis festhal-

ten kann, wenn man es neu sagt bzw. neu zu sagen vermag. Und: daß Theologie, wenn sie dem Volk Gottes wirklich „trotz“ auf der Glaubenswander-schaft sein will, sich bei aller notwendigen Anstrengung des Begriffs doch immer als „geistliches Mitdenken“ mit dem Schicksal von Menschen verstehen muß.

Dies wird auch heute mit *Integration* zu tun haben müssen und kaum durch eine Theologie geleistet werden können, die sich nur im Raum des speziellen Faches artikuliert und nur mühsam zu jener inneren Einheit des Heilsgeschehens findet, von der sie eigentlich bewegt ist.

Es wird auch heute auf eine Auslegung der Christologie als *Soteriologie* hinauslaufen müssen, die immer neu dabei ist, mit den Bildern und Verstehensvoraussetzungen unserer Zeit die Heilsbedeutung des christlichen Bekenntnisses auszusagen.

Es wird auch heute einer Theologie in Form der *Mystagogie* bedürfen, die nicht bildlos über das Heil redet und sich nicht ausschließlich im Begrifflichen bewegt, sondern tröstend in die wahre Dimension des Lebens einführt.

*Dr. Claus-Peter März ist Ordinarius für Biblische Theologie des Neuen Testaments am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt. Seine Anschrift: Arndt-Straße 2, 99096 Erfurt.*

*Der Berichterstatter der Zeitung „Corriere della Sera“ bemerkte kürzlich, wie sehr ein Mädchen darunter leiden kann, wenn es einen Vornamen hat, der männlichen gleicht, und umgekehrt, wie bedrückend es für einen Jungen sein kann, wenn sein Vorname einem weiblichen ähnlich ist. Etwas ähnliches ist im Neuen Testament zwar nicht einer Person, aber einem Schreiben widerfahren. Infolge von Umständen, die wir nicht kennen, hat eine großartige Predigt über das Priestertum Christi als Bezeichnung die nähere Bestimmung „an die Hebräer“ erhalten, die ihrem Inhalt nicht gerecht wird. Die übliche Wirkung dieses unglücklichen Titels ist, daß sich Christen davon abhalten lassen, sich für dieses Werk zu interessieren.*

*P. Albert Vanhoye SJ, Homilie für haltbedürftige Christen. Fr. Pustet Regensburg 1981, 9.*

<sup>12</sup> E. Gräßer, *Der Glaube im Hebräerbrief. MThSt 2, Marburg 1965, 41.*

## Gemeinde auf dem Weg

Christsein nach dem Hebräerbrief

Der Hebräerbrief ist wegen seiner Sprache, seiner Thematik und seines Denkstils nicht nur eine der schwierigsten und anspruchvollsten, sondern auch eine der unbekanntesten und unzugänglichsten Schriften des Neuen Testaments. Wie aktuell und relevant er aber ist, zeigt sich sofort, wenn man die geschichtliche Situation betrachtet, in der er entstanden ist, und die pastoraltheologische Strategie bedenkt, die der Verfasser mit seinem Schreiben verfolgt.

### Schwerhörigkeit und Lustlosigkeit: die Krise einer christlichen Gemeinde

Der Hebräerbrief ist an eine Gemeinde gerichtet, die sich in einer kritischen Lage befindet.<sup>1</sup> Es geht nicht um prinzipielle Kontroversen wie mit Vertretern christlicher Tora-Observanz wie im Galaterbrief; es geht nicht um die kritische Auseinandersetzung mit überschäumendem Enthusiasmus wie im Ersten Korintherbrief; es geht nicht um die theologische Zurechtweisung sektiererischer Skrupulosität wie im Kolosserbrief; es geht auch nicht um die Lösung bedrohlicher Konflikte mit Häretikern wie im Ersten Johannesbrief. Die Probleme scheinen auf den ersten Blick viel banaler; sie haben es aber in sich, und sie liegen viel näher bei den Glaubensproblemen der Gegenwart.

#### Die Mühen der Ebene

Der Hebräerbrief wendet sich an Christen der zweiten oder dritten Generation (2,3), denen der Elan der Anfangszeit abhanden gekommen ist (vgl. 10,32-35). Der Autor hat wohl eine bestimmte Gemeinde und in dieser Gemeinde besonders eine bestimmte Gruppe von Christen vor Augen; aber er weiß, daß die Schwierigkeiten, mit denen sie zu kämpfen hat, nicht nur die Probleme dieser Gemeinde und dieser Gruppe sind, sondern die der ganzen Generation.<sup>2</sup> Der Hebräerbrief sieht die Kirche als „wanderndes Gottesvolk“<sup>3</sup>: als Gemein-

schaft, die auf dem Weg ist. Aber er sieht auch, daß den Christen der Weg lang wird (vgl. 10,36; 12,1f). Die Knie werden weich, die Arme werden schlaff (12,12); die Beine beginnen zu stolpern (vgl. 12,13); die Orientierung fällt zusehends schwerer (vgl. 2,1; 3,10); einige Weggefährten drohen zurückzubleiben (4,1), andere sich zu verirren (2,1; 3,10); ein Ende des Weges scheint nicht abzusehen. Die Folgen sind Lustlosigkeit und Trägheit (6,1), Ungeduld (10,36) und Ängstlichkeit (vgl. 10,39), übrigens auch nachlassender Gottesdienst-Besuch (10,25).

Die gegenwärtige Schwäche ist der Gemeinde keineswegs von Haus aus eigen. Sie hat einigen Stürmen getrotzt; sie könnte bereits auf eine stolze Vergangenheit zurückblicken. Sie hat nicht nur das Klima des Unverständnisses, der Ausgrenzung, der Diskriminierung, der Verleumdung und Verachtung ertragen, das in der Anfangszeit allenthalben den christlichen Gemeinden (wie anderen Außenseitern) entgegengeschlagen ist (10,33).<sup>4</sup> Sie hat auch regelrechte Verfolgungen erlitten (10,32ff; 12,4-13; 13,23). Zwar ist ihr die Herausforderung des Martyriums erspart geblieben; sie hat noch nicht *bis aufs Blut widerstanden* (12,4; vgl. 13,22). Aber einige Christen aus der Gemeinde sind aufgrund ihres Glaubens inhaftiert worden (13,3; vgl. 10,34; 13,23); einigen ist, gleichfalls aufgrund ihres Glaubens, das Vermögen konfisziert worden (10,32 ff). All das hat die Gemeinde mutig, solidarisch, geduldig und zuversichtlich durchgestanden (vgl. 10,32-36). Doch scheint dies für die Bewältigung der neuen Herausforderung kaum eine Hilfe zu sein.

Das Problem, das es jetzt zu lösen gilt, ist anderer Art: es ist nicht der Druck von außen, dem man standhalten müßte; es ist nicht die Gefahr einer Glaubensspaltung, die man abwehren müßte; es ist auch kaum (wie die ältere Forschung gemeint hat) die Tendenz zu einer Re-Judaisierung, die der Verfasser bekämpfen will (vgl. 13,9 ff). Es sind schlicht und einfach die Mühen der Ebene, die Probleme bereiten. Es ist nicht einmal so sehr die Enttäuschung

gische Tragweite dieser Metapher hat das Vaticanum II in seinem Traktat über die Kirche neu entdeckt und ihre kirchenpolitische Relevanz in ersten Ansätzen skizziert (Lumen Gentium Kap. 2).

<sup>4</sup> Vgl. Th. Söding, Widerspruch und Leidensnachfolge. Neutestamentliche Gemeinden im Konflikt mit ihrer paganen Umwelt: MThZ 41 (1990) 137-155.

über das Ausbleiben der Parusie. Der Stachel sitzt tiefer:

Der christliche Glaube wird alltäglich; spektakuläre Missionserfolge bleiben aus; das große Thema, das alle mitreißen könnte, fehlt; das eschatologische Heil, von dem das Evangelium spricht, ist nicht unmittelbar zu erfahren; vor allem aber fällt es der Gemeinde zunehmend schwer, sich auf das Hören des Evangeliums zu konzentrieren und das Überzeugende, Aufbauende, Wegweisende, Ermunternde, Tröstende, Anspornende der christlichen Botschaft zu erkennen (5,11 ff). Ihre Schwerhörigkeit (5,11) ist die Ursache ihrer Lustlosigkeit, ihrer Irritationen über den Weg des Christseins und ihres mangelnden Engagements in der Gemeinde.

#### Die Notwendigkeit eines neuen Anfangs

Der *Auctor ad Hebraeos* weiß, daß er die Krise der Gemeinde nicht lösen kann, wenn er an den Symptomen herumkuriert; er muß das Problem an der Wurzel packen. Deshalb geht er zu den Wurzeln des christlichen Glaubens zurück. Er gibt keine Durchhalteparolen aus; er verbreitet keinen Zweckoptimismus; er rät nicht, die langsamen Wanderer eben abzuhängen und die unsicheren Kantonnisten nur laufen zu lassen (4,1). Er nimmt die Gemeinde als ganze ins Gebet und mutet ihr zu, neu über die Grundlagen ihres Glaubens nachzudenken (5,11-6,3). Ganz Theologe, ist er der festen Überzeugung, daß die beste Motivation für engagiertes Christsein das gläubige *Verstehen* des Evangeliums ist, die reflektierte Bejahung seines Zuspruchs und Anspruchs, die intellektuelle und spirituelle Aneignung seines theologischen Gehalts.

Der „Grundkurs des Glaubens“, den der Verfasser mit seinem Schreiben konzipiert, ist weder ein Lehrbuch der Dogmatik noch ein erster Universal-Katechismus, sondern eine Einführung in die Prinzipien des christlichen Glaubens, die zugleich eine neue Praxis des Glaubens initiiert. Im Grunde ist

der Hebräerbrief eine Mystagogie in die Gnadenerfahrung.<sup>5</sup> Er unternimmt den groß angelegten Versuch, das Heilsgeschehen des Todes Jesu in der Sprache des israelitischen Kultes neu zu interpretieren, und zwar nicht in theoretischer, sondern immer zugleich in doxologischer und praktischer Absicht.<sup>6</sup> Indem der Hebräerbrief den Weg beschreibt, den der Hohepriester Jesus zurücklegt, um den Menschen einen Zugang zu Gott zu eröffnen, skizziert er auch die Richtung des Weges, den Christen auf ihrer irdischen Pilgerschaft zurücklegen müssen, um dereinst mit Christus in die himmlische Ruhe eines ewigen Sabbats eingehen zu können (4,1-11)<sup>7</sup>.

Wie finden die Christen auf den rechten Weg? Und wie werden sie es schaffen, diesen Weg bis zum Ende zu gehen?

### Hinschauen zu Jesus Hinhören auf Gottes Wort

Das erste und wichtigste ist: auf Jesus zu schauen (2,9; 3,1; 12,2; vgl. 7,4; 8,5; 9,28; 12,14)<sup>8</sup> und die Ohren für das Wort Gottes aufzusperren, das durch Jesus gesagt wird (2,1; 12,19.25f; vgl. 3,7.15f; 4,2.7)<sup>9</sup>. So notwendig Geduld und Ausdauer, Leidensfähigkeit und Zuversicht, Solidarität und Rechtgläubigkeit sind, um den Weg des Lebens zu gehen: Entscheidend ist es, zum Hörer jenes Wortes zu werden, *das Gott viele Male und auf vielerlei Weise einst zu den Vätern durch die Propheten gesprochen hat, in dieser Endzeit aber zu uns durch den Sohn* (1,1f).

Das aufmerksame Hören setzt freilich den Aufbau einer personalen Beziehung zu Jesus Christus voraus. Diese Beziehung kann aber nur dann entstehen, wenn die Christen Jesus so sehen lernen, wie er wirklich ist; nur dann können sie ihn als den bejahen, der er nach Gottes Willen für sie sein soll.

<sup>1</sup> Zur Rekonstruktion vgl. H.-F. Weiß, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen 1991, 66-78.

<sup>2</sup> Vgl. W. Marxsen, „Christliche“ und christliche Ethik des Neuen Testaments, Güterloh 1989, 241.

<sup>3</sup> Vgl. E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief* (FRLANT 55) Göttingen 1939/41961. Die ekklesiolo-

<sup>5</sup> Vgl. C.-P. März, *Zur Aktualität des Hebräerbriefes: in diesem Heft S. 173 ff.*

<sup>6</sup> Vgl. F. Laub, *Bekennnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief* (BU 15), Regensburg 1980.

<sup>7</sup> Vgl. O. Hofius, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* (WUNT 11), Tübingen 1970.

<sup>8</sup> Vgl. F. Laub, „Schaut auf Jesus“ (Hebr. 3,1). *Die Bedeutung des irdischen*

*Jesus für den Glauben nach dem Hebräerbrief*, in: H. Frankemölle — K. Kertelge (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus*. FS I. Gnlika, Freiburg — Basel — Wien 1989, 417-432.

<sup>9</sup> Vgl. E. Gräßer, *Das Heil als Wort. Exegetische Erwägungen zu Hebr. 2,1-4*, in: *Neues Testament und Geschichte*. FS O. Cullmann, Zürich — Tübingen 1972, 261-274.

*Sehen und hören lernen*

Am genauen Hinschauen zu Jesus und am genauen Hinhören auf das Wort, das Gott durch ihn spricht, hängt die Identität des Glaubens. Freilich ist ein gutes Auge ebensowenig selbstverständlich wie ein gutes Ohr: Das richtige Hören und Sehen muß erst gelernt werden. Wer den Hebräerbrief studiert, macht Exerzitien im Sehen und Hören. Ziel ist die präzise Wahrnehmung des christologischen Heilsgeschehen. Es ist eine Wahrnehmung im genauen Sinn des Wortes: nicht nur das Erkennen dessen, was mit Jesus wirklich geschehen ist und wer Jesus in Wahrheit ist, sondern auch die Bejahung, das Für-Wahr-Nehmen dessen, was er nach Gottes Willen für die Menschen sein soll.

Was vor Augen tritt, wenn man ganz genau hinschaut, ist zunächst ernüchternd, vor allem aber realistisch: Es ist das Todesleiden Jesu (2,9), es ist die Schmach und Schande seines Kreuzestodes (12,2; vgl. 11,26; 13,13). Wer genauer hinschaut, sieht freilich gerade im Leiden auch die Treue Jesu zu seiner Sendung (3,1 f), sein glaubendes Vertrauen auf Gott (12,2) und seine Solidarität mit den Sündern (12,3); wer das Geschick Jesu, vor allem sein Sterben, im Lichte des Glaubens betrachtet, wird sehen, daß er gerade um dieses seines Leidens willen *mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt* ist (2,9); und am Ende der Geschichte wird der wiederkommende Jesus Christus zu sehen sein, wie er erscheint, um die zu retten, die auf ihn warten (9,28; 12,14).

Ähnlich facettenreich wie das Sehen ist das Hören. Wer seine Ohren für die Stimme öffnet, die Gott *heute*, in der eschatologischen Gegenwart Jesu Christi, erhebt (3,7-19; 4,7), vernimmt scharfe Worte der Kritik, die alle Illusionen zerstören, die Menschen über sich selbst, über Gott und die Welt haben (4,12). Es sind die Worte des Richters, der von den Menschen Rechenschaft über ihr Leben verlangt (4,12 f). Wer aber vor dieser Stimme sein Herz nicht verschließt (3,7-19), kann durch die Worte des Gerichts hindurch den Klang des Evangeliums vernennen (4,2; vgl. 4,8): die große Verheißung endgültiger Gemeinschaft mit Gott (4,6-11); und er wird

Geschmack finden an jenem *guten Wort* (6,5), das Gott spricht, indem er durch Jesus die Sünden vergibt (1,3).

*Wahrnehmung der Wirklichkeit*

Die Leser des Hebräerbriefes gehen in eine Schule des Sehens und des Hörens. Die erste Lektion, die sie lernen müssen: die Dinge zu sehen, wie sie wirklich sind, und die Realitäten zu akzeptieren. Im Falle Jesu heißt das: So verlockend es sein mag, sich ein Christusbild auf Goldgrund auszumalen, das die ganze Herrlichkeit des Gottessohnes unmittelbar widerzuspiegeln scheint, so notwendig ist es, die Augen vor den *bruta facta* des Lebens Jesu nicht zu verschließen: vor seiner Anfechtung (2,18) und Anfeindung (12,3), vor seiner Angst und seinen Tränen (5,7), vor seiner Erniedrigung (2,9) und seiner Schmach (11,26; 13,13), vor seinem Leiden (2,9f. 18) und seinem Tod am Kreuz (12,2)<sup>10</sup>. Andernfalls wird der Glaube zur Ideologie, bestenfalls zur Gnosis. Der *Auctor ad Hebraeos* betont diesen Punkt nicht so sehr, weil er doketistische Tendenzen in der Gemeinde zu fürchten hätte. Ihm ist ein anderer Aspekt wichtig: Wer das Leiden Jesu nicht wahrhaben will, kann auch sein Mit-Leid mit den Menschen nicht sehen, sein Verständnis für die Irrenden, seine Solidarität mit den Schwachen, seine Barmherzigkeit mit den Sündern (4,14-5,4). Gerade das ist aber für die Adressaten wichtig: Wenn sie sehen, daß Jesus mit ihrer Schwachheit mitfühlen kann, weil er in seinem menschlichen Dasein selbst in Versuchung geführt worden ist (4,15), können sie glauben, daß sie auf ihrem langen und beschwerlichen Weg nicht alleingelassen sind, sondern in Jesus Christus einen verständnisvollen (5,2) und mitfühlenden (4,15) Weggefährten haben, der ihnen treu zur Seite steht (12,3).

Freilich setzt dies voraus, daß der Blick nicht an der Oberfläche haften bleibt, sondern in die Tiefe dringt. So wichtig der Realitätssinn des Glaubens ist, so notwendig ist es, die geschichtlichen Ereignisse bis auf den Grund zu durchschauen. Wer seine Augen dafür schärft, wird sehen, daß in der Erniedri-

gung Jesu der rettende Gott am Werk ist. Deshalb wird er zugleich sehen, daß der Tod Jesu nicht das Ende ist, sondern ein ganz neuer Anfang: der Anfang des ewigen Lebens Jesu zur Rechten Gottes, da er wie in seinem irdischen Leben für die sündigen Menschen eintritt (7,25), und der Anfang eines *neuen*, eines *zweiten*, *besseren* Bundes, den Gott den Menschen gnädig gewährt, damit allen, die glauben, das Erbe ewigen Lebens zuteil wird<sup>11</sup>.

Ähnlich steht es mit dem Hören. Zwar mag für viele Menschen der Gedanke verführerisch klingen, daß über ihre Schuld geschwiegen und über ihre Fehler der Mantel des Vergessens gebreitet wird. Dennoch kann ihre wahre Hoffnung allein darin bestehen, daß ihr Versagen ungeschminkt zur Sprache kommt; sonst würde es nur verdrängt und könnte nicht wirklich vergeben und überwunden werden. Das Wort Gottes, das Jesus mitteilt, redet in schonungsloser Offenheit von der Wirklichkeit menschlichen Lebens mitsamt seiner Schwäche und Begrenztheit (4,12 f), um dann vom Heilswillen Gottes zu handeln, der durch den Hohenpriester Jesus die Schuld des Menschen tilgt. Diese Dialektik von Gericht und Heil stellt der *Auctor ad Hebraeos* in den Mittelpunkt seiner Theologie des Wortes Gottes: nicht weil er auf die Zerknirschung des Sünders setzte, auch nicht weil er einem naiven Heilsoptimismus begegnen müßte, der Gottes Gnade billig macht und sich allzu schnell bei der schlechten Verfassung der Gemeinde tröstet, sondern weil er der Wahrheit die Ehre geben muß und den Christen den Ernst ihrer Lage verdeutlichen will, gleichzeitig aber die Macht und den Willen Gottes, den Glaubenden noch in ihrer gegenwärtigen Misere die schöpferische Kraft seines Wortes spürbar werden zu lassen (4,12).

*Sehen des Unsichtbaren – Hören des Unerhörten*

Das aufmerksame Hinschauen zu Jesus, dem das genaue Hören auf Gottes Wort entspricht (2,1; 4,3; vgl. 5,9), führt zur Konzentration auf das Wesentliche: auf das, was dem Leben Richtung und Ziel gibt.

Das Eigentliche aber, so ist der Verfasser des Hebräerbriefes überzeugt, ist unsichtbar. Es ist unsichtbar, weil es erst in der transzendenten Zukunft zum Vorschein kommen wird (11,1,7); und es ist unsichtbar, weil es zu Gott gehört. Gott ist aber unsichtbar (11,27), weil er der „ganz Andere“ ist, der sich menschlichem Sinnen und Trachten entzieht. Diese unsichtbare Wirklichkeit Gottes müssen die Christen in der Welt sehen lernen.<sup>12</sup> Darin kann ihnen Mose ein Vorbild sein. Von ihm sagt der Hebräerbrief, an seinen Auftritt vor dem Pharaon denkend (11,27):

*Wie einer, der den Unsichtbaren sieht, hielt er stand.*

Der Blick für Gott verleiht Mose den Mut, der Wut des Pharaon zu trotzen und das Volk Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten in die Freiheit zu führen. Der Blick der Christen darf gewiß nicht über die Realität hinweg huschen. Aber er muß sich durch die raum-zeitlichen Ereignisse hindurch auf das richten, was dem äußeren Auge verborgen bleibt, aber die eigentliche Wirklichkeit ist: Gottes Heilsplan.

Wiederum ganz ähnlich beim Hören: Das Wort, das Gott „jetzt“ durch seinen Sohn spricht, ist nicht irgendein Wort unter vielen; es ist nicht schon häufig formuliert worden, es wird durch Jesus Christus zum ersten und zum letzten Mal gesagt, ein für allemal (7,27; 9,12.26 ff; 10,10). In diesem Sinne ist das Wort unerhört. Es erklingt nicht mehr in der Vielzahl und Vielfalt prophetischer Stimmen aus der Geschichte Israels, sondern in jener endgültigen Klarheit und Eindeutigkeit, die durch die Identität und Integrität des menschengewordenen Gottessohnes (2,14) gestiftet wird (1,1 f). *Dieses* Wort muß gehört werden, und es muß so gehört werden, wie Gott es zum Heil der Menschen gesprochen hat.

Deshalb ist das Hören, zu dem der Hebräerbrief anleiten will, ein Aufhören, das zum Gehorchen (5,9; 11,8), ein Verstehen, das zum Einverständnis wird (12,25 f). Es kommt darauf an, daß die Hörer das Wort Gottes so in sich aufnehmen, daß sie es aus ganzem Herzen bejahen und zur bewegenden Kraft ihres Lebens werden lassen (4,2).<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Vgl. F. Laub, „Ein für allemal hineingegangen in das Allerheiligste“ (Hebr 9,12). Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief: BZ 35

(1991) 65-85.

<sup>11</sup> Zu Hebr 7,22; 8,6-13; 9,15-22; 10,16.29; 12,24 und 13,20 vgl. E. Gräßer, *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT 35), Tübingen 1985, 95-115.

<sup>12</sup> Vgl. F.J. Schierse, *Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (MThS 9), München 1955.

<sup>13</sup> Vgl. E. Gräßer, *An die Hebräer I*, Neukirchen-Vluyn 1990, 206 f.

### Vertrauen auf Gott

Wer zu Jesus hinschaut und auf seine Stimme hört, dem kann vor allem eines klarwerden: die Verheißungstreue Gottes (4,1; 6,13-20; 10,23). Gott ist zuverlässig; er steht zu seinem Wort; man kann sich auf ihn verlassen (11,11). Was er einmal versprochen hat, wird er auch vollbringen; was er geschworen hat, wird ihn nicht reuen (3,18; 4,3-11; 6,13-20; 7,20f). Das Problem ist freilich, daß dieser Heilswille Gottes keineswegs ohne weiteres plausibel ist und daß ihm die gegenwärtige Lebens-Erfahrung der Gemeinde, an die der Hebräerbrief adressiert ist, sogar zu widersprechen scheint.<sup>14</sup> Das Vertrauen in die Verheißungstreue Gottes ist den Christen fraglich geworden.

Es gibt nur einen, der dieses Vertrauen begründen kann: Jesus. Er, der sich selbst erniedrigt hat und der zur Rechten Gottes erhöht worden ist, bürgt dafür, daß Gott sein Vorhaben wahr macht, den Menschen ihre Schuld zu vergeben und sie durch den Tod hindurch in ein neues Leben zu retten. Deshalb müssen die Christen ihren Blick so fest auf Jesus richten, deshalb so genau auf das hören, was Gott durch ihn sagt. Was ihnen an Jesus aufgehen kann, ist das Vertrauen auf Gott, anders gesagt: der Glaube. Am Glauben aber hängt die ganze Hoffnung der Christen.

#### Glauben im Zeichen der Hoffnung

Der Hebräerbrief redet anders vom Glauben als die anderen Schriften des Neuen Testaments.<sup>15</sup> Zwar weiß er um die Notwendigkeit des rechten Bekenntnisses (4,14; 10,23). Er weiß auch um das Wagnis der Umkehr und den Mut zur Bekehrung (6,1 ff). Aber das steht für ihn nicht im Mittelpunkt der Glaubens-Thematik — weil hier nicht das Problem liegt, das die Gemeinde zu bewältigen hat. Seine eigene Auffassung von dem, was den Glauben ausmacht, bringt der Autor in 11,1 auf eine kurze Formel. Sie ist freilich heiß umstritten, weil sie vor erhebliche exegetische Probleme stellt. Am besten scheint die Übersetzung:

*Glaube heißt,  
unter dem zu stehen,  
worauf zu hoffen ist,  
der Wirklichkeit überführt zu sein,  
die man nicht sieht.*

Was ist gemeint? Das erste: Der Glaube lebt von der Hoffnung. Sie allein verleiht ihm die nötige Standfestigkeit im Leben. Wer glaubt, setzt auf die transzendente Zukunft, weil er darauf vertraut, daß sich in ihr Gottes Verheißung erfüllen wird — obwohl in der Gegenwart nicht sehr viel dafür spricht. Das zweite: Der Glaube ist nicht nur eine Reaktion von Menschen; er ist zuerst eine Aktion Gottes. Gott allein bewirkt den Glauben (vgl. 13,9). Wer glaubt, wird von Gott selbst mit der Wirklichkeit des eschatologischen Heilsgeschehens konfrontiert: Er wird sowohl seiner eigenen Schwäche und Bedürftigkeit gewiß als auch der Gnade, die ihm wider alle Erwartung und gegen allen Augenschein geschenkt ist (2,9; 4,16; 10,29; 12,15).

Beide Momente erläutert der *Auctor ad Hebraeos* anhand einer langen Reihe von Glaubens-Beispielen aus der Geschichte Israels (11,4-40). Ob Abel, ob Henoch, ob Noah, ob Abraham und Sara, Isaak und Jakob, Joseph und Mose, ob Rahab und die Richter, ob die makabäischen Märtyrer: Eine ganze *Wolke von Zeugen* (12,1) steht für die Einsicht in die Vergänglichkeit des irdischen Lebens und das Vertrauen auf die Unverbrüchlichkeit der Heilsvorhersage Gottes (11,13-16). Mit diesen *Alten* (11,2) sind die Christen zu einer Pilgerschar verbunden — weil Gott sie nicht ohne uns zur Vollendung führen wollte (11,40).

#### Geduld und Zuversicht des Glaubens

Aus der Hoffnung, an die er sich hält, gewinnt der Glaube sowohl die Geduld (6,12.15; 10,32.36; 12,1 ff. 7), den langen Weg der irdischen Pilgerschaft zu gehen, als auch die Zuversicht (3,6.14; 4,16; 10,19.35), das Ziel der Wanderung, das himmlische Jerusalem (12,22), zu erreichen. Geduld und Zuversicht sind Wesensmerkmale des Glaubens (10,19-39). Beide resultieren aus dem Vertrauen in die Zu-

Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes: ZNW 62 (1991) 214-241.

verlässigkeit Gottes und dem Wissen, daß der Weg noch lang werden wird. Die Geduld des Glaubens hat mit Sturheit und Lethargie ebenso wenig zu tun wie mit Resignation und Unbeständigkeit, sehr viel aber mit Ausdauer und Beharrlichkeit, Gelassenheit und Demut; sie ist die Fähigkeit, auch in schwierigen Zeiten warten zu können und sich durch Enttäuschungen nicht entmutigen zu lassen. Die Zuversicht hat mit naivem Optimismus und unverwundlichem Frohsinn ebenso wenig zu tun wie mit Ängstlichkeit und Kraftlosigkeit, sehr viel aber mit Freimut und Offenheit, Beherrschung und Freude; sie ist die Fähigkeit, auch angesichts der menschlich-irdischen Begrenztheit die ganze Größe und Weite der Gnade Gottes zu spüren.

### Mitgehen mit Jesus

Wie kann der Glaube gelebt werden? Er ist ein Weg, der das ganze Leben bestimmt. Er ist ein Weg zu Gott, und er ist deshalb ein Weg mit Jesus: ein Weg, den man mit Jesus geht, weil man sich von ihm mitnehmen läßt. In der synoptischen Tradition ist von der Nachfolge als der Lebensform der Jüngerschaft die Rede.<sup>16</sup> Das Stichwort fehlt im Hebräerbrief. Die Herausforderungen und Konkretionen sind andere. Und dennoch gibt es substantielle Übereinstimmungen: Jesus geht voran; die Seinen folgen ihm. Sie imitieren nicht einfach das, was Jesus tut; sie gehen hinter ihm her — auf dem Weg, den er bahnt.

#### Jesus als Vorläufer und Wegbereiter

Der Hebräerbrief sieht Jesus als den, der den Christen auf dem Weg zu Gott vorangeht, indem er zugleich diesen Weg bahnt. Es ist, unter soteriologischem Aspekt betrachtet, der Weg des Heiles, der von der Erde durch die Himmel und den Vorhang

des Tempels in das Allerheiligste, vor das Angesicht des lebendigen Gottes führt (4,14; 6,19f; 9,1-28; 10,19 f)<sup>17</sup>. Unter spirituellem Aspekt betrachtet, ist es der Weg des Glaubens, der durch die Annahme der irdischen Kontingenz hindurch zum Sehen des Unsichtbaren, zum Hören des Unerhörten, zum Warten auf die Vollendung und zum Vertrauen auf Gott führt. Jesus ist der *Anführer... des Glaubens* (12,2), wie er der *Anführer des Heiles* (2,10) ist.<sup>18</sup> Daß er als Hohepriester den Glaubenden das Heil Gottes vermittelt und sie als Geheiligte vor Gott hinstellt, setzt neben seiner Einsetzung durch Gott auch seinen Glauben und sein Mitleid mit den Menschen voraus (4,14-5,10)<sup>19</sup>. Da er durch seine Inkarnation (2,14) sich den Menschen in allem gleichgemacht hat (2,17), ohne jedoch zu sündigen (4,15), ist „Anführer“ eine präzise Metapher für die Rolle, die Jesus im Heilsdrama spielt: Er steht ganz am Beginn des eschatologischen Geschehens, weil er es ist, der endlich damit anfängt, Gottes Willen zu tun (10,79: Ps 40,8 f), d.h. in absoluter Treue zu seiner Sendung, letztlich durch die Hingabe seines Lebens den Menschen das Heil Gottes zu bringen (10,1-10). Gerade als Anführer ist er aber auch der Urheber des ewigen Heils (5,9) — wie er als Anführer auch der Vollender des Glaubens ist (12,2): derjenige, der erfüllt, was der Glaube glaubt, und bewahrheitet, wie der Glaube glaubt.

#### Auszug aus der Welt der Sünde und Einzug in die Stadt Gottes

Der Weg, auf dem die Glaubenden Jesus folgen, ist, vom Ausgangspunkt her betrachtet, ein Exodus aus der Welt der Sünde (13,11 ff. 13 f).<sup>20</sup> Es ist wie die Befreiung aus einem Gefängnis (vgl. 12,1). Es ist nicht nur die Absage an die heidnische Vergangenheit mit ihren *toten Werken* (6,1; 9,14). Es ist auch die Absage an die Verführung zum Bösen, vor der kein

<sup>16</sup> Vgl. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 34), Berlin 1968.

<sup>17</sup> Vgl. O. Hofius, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebr 6,19 f und 10,19 f* (WUNT 14), Tübingen 1972.

<sup>18</sup> Zum Hoheitstitel „Anführer“ (s. noch Apg 3,15; 5,31) vgl. P.-G. Müller, *Christos Archegos. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer Christus-Prädikation* (EHS. T 23/28), Bern — Frankfurt 1973.

<sup>19</sup> Vgl. J. Roloff, *Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für den Hebräerbrief* (1975), in: ders., *Exegetische Verantwortung in der Kirche. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. M. Karer, Göttingen 1990, 144-167.

<sup>20</sup> Von Weltflucht ist nirgends die Rede, anders (in einem sonst sehr erhellenden Aufsatz) die Befürchtung von F. Laub, *Glaubenskrise und neu auszulegendes Bekenntnis. Zur Intention der Hohepriestertheologie des Hebräerbriefes*, in: J. Hainz (Hg.), *Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament*, Paderborn u. a. 1992, 377-396.

<sup>14</sup> Das betont D. Lührmann, *Der Glaube im Neuen Testament*, Güterloh 1976, 70-77.

<sup>15</sup> Vgl. (auch zum folgenden) Th. Söding, *Zuversicht und Geduld im*

Christ gefeiert ist. Die Sünde besteht für den Hebräerbrief im Grunde darin, das Sinnen und Trachten nicht vom Ewigen, sondern vom Vergänglichen, nicht vom Beständigen, sondern vom Unsteten, nicht vom Himmlischen, sondern vom Irdischen beherrschen zu lassen (vgl. 2,17 f; 4,15; 5,1 ff). Ihr Wesen ist Ungehorsam gegen Gottes Willen (3,12.16-19; 4,6.11); ihre Symptome sind Habgier (13,5) und Ehebruch (13,4), Egoismus (13,1) und Ungerechtigkeit (12,11); ihr Ergebnis ist Bosheit (3,12), Schwachheit (7,28), Leichtfertigkeit (12,14-17), Nachlässigkeit, Feigheit (10,39) und Selbstbetrug (3,13). Aus den Fesseln der Sünde (12,1) müssen die Menschen um ihres Heiles willen befreit werden. Das können sie freilich nicht aus eigener Kraft. Nur durch das Selbstopfer des Hohenpriesters Jesus, der die Sünden sühnt, werden die Menschen ihre Sünden los. Der Auszug aus der Welt der Sünde ist nichts als Gnade — und von daher bleibende Aufgabe.<sup>21</sup> Vom Ziel her gesehen, ist der Weg, den Jesus bahnt, der *Weg in das Heiligtum* (9,8). Es ist ein *Hinkommen zu Gott* (7,25; 10,1.22; 11,6), zum *Thron der Gnade* (4,16),

zum Berg Zion,  
zur Stadt des lebendigen Gottes,  
dem himmlischen Jerusalem,  
zu Abertausenden von Engeln,  
zur festlichen Versammlung  
und zur Gemeinde der Erstgeborenen,  
die im Himmel verzeichnet sind,  
und zu Gott, dem Richter aller,  
und zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten,  
und zum Mittler eines neuen Bundes, Jesus,  
und zum Blut der Besprengung,  
das lauter schreit als das Blut Abels (12,22 ff).

So schwer einzelne Aussagen dieses Satzes zu verstehen sind<sup>22</sup>, ist seine Pointe doch klar: Das Ziel

des Weges ist die vollkommene Gemeinschaft mit Gott und Jesus Christus, die dadurch zugleich eine vollkommene Gemeinschaft von Engeln und Menschen, von Lebenden und Toten ist. Es ist eine himmlische Wirklichkeit, die sich freilich schon dort auf Erden abschattet, wo Menschen in der Gemeinschaft des Glaubens den Weg mit Jesus aus der Welt der Sünde zum unvergänglichen Reich Gottes (12,28) angetreten haben.

Keine Frage, daß die Partizipation an dieser vollendeten *Communio* alles andere als selbstverständlich ist, daß sie nur ganz und gar Gnade sein kann. In der Glaubenskrise, in der die Gemeinde des Hebräerbriefes sich befindet, kommt es freilich nicht so sehr darauf an, das *sola gratia* einzuschärfen, sondern darauf, ihr wieder nahezubringen, daß dank Jesu der Weg zu Gott wirklich offensteht. Deshalb mahnt der Verfasser an einer entscheidenden Stelle des Briefes, nachdem er das christologische Heilsgeschehen in allen Einzelheiten rekapituliert hat (7,1-10,18), nun auch tatsächlich *hinzutreten* (10,22; vgl. 4,16) — aufrichtig, zuversichtlich, mutig und voller Glauben.<sup>23</sup> Das „Hinzutreten“ meint nicht speziell die Eucharistie<sup>24</sup>, sondern den gesamten Vollzug des Lebens in Glaube, Hoffnung und Liebe (10,22-25).<sup>25</sup> Es ist Gottes-Dienst, nicht allein im kultischen, sondern im existentiellen, auch im ethischen Sinn des Wortes (9,14; 13,15 f).

### Weg-Gemeinschaft im Glauben

Der Verfasser des Hebräerbriefes beläßt es nicht bei prinzipiellen Ausführungen zum Wesen des Christseins. Er skizziert auch, welche Perspektiven christlichen Gemeinschafts-Lebens sich in der Zeit der irdischen Wanderschaft eröffnen.<sup>26</sup> Zwar sind viele Hinweise, die er gibt, allgemein und konventionell. Dennoch sind sie genau auf die Lebens-

Situation der Gemeinde abgestimmt. Die Mahnungen richten sich nie an die einzelnen Christen, sondern durchweg an die Gemeinde als ganze. Besonderes Gewicht hat die Spiritualität. Wie die Beziehung zu Gott und zu Jesus Christus durch den Glauben bestimmt sein soll, so die Beziehung zu den Mit-Christen durch die Sorge um die Schwachen (4,1; 12,13), durch die Verantwortung für die Gefährdeten (12,15), durch die gemeinsame Arbeit am innergemeindlichen Frieden (12,14), durch das Mitleid mit den Leidenden (10,34), durch die Solidarität mit den gefangenen und gefolterten Christen (13,3), durch gegenseitiges Ermuntern und Ermahnen (3,12 f; 10,24 f), durch wechselseitige Achtung und Anerkennung (10,24), auch durch den Gehorsam gegenüber den Vorstehern, da ihnen der Dienst an der Lebendigkeit des Glaubens obliegt (13,17). Der regelmäßige Besuch des Gottesdienstes wird angeordnet (10,25), weil die Versammlung der Gemeinde der wichtigste, vielleicht der einzige Ort gemeinsamer Martyria, Liturgia und Diakonia ist.

Die Ethik des Schreibens, die in seiner Spiritualität wurzelt, ist eng mit derjenigen des Apostels Paulus verwandt (vgl. 1 Thess 4,1-12; 5,1-22; Röm 12,9-21).<sup>27</sup> Gemeinsam ist die Betonung der innergemeindlichen Bruderliebe (10,24; 13,1), der Gastfreundschaft (13,2), der Diakonie (6,10), der ehelichen Treue (13,4), des einfachen Lebens (13,5) und der *guten Taten* (10,24), besonders der caritativen Unterstützung der Armen (13,5.16). Die Konkretionen bleiben offen, aber die Stoßrichtung ist klar: Stärkung der innergemeindlichen Koinonia (10,33), Mahnung zur Solidarität mit den Schwachen, Ermunterung, die vorhandene Energie zu nutzen (10,32-39), Wahrnehmung der bereits geschenkten Gnade, Vertrauen auf den rettenden Gott. Anders als bei Paulus fehlt der Blick für die Nicht-Christen. Von einer Konventikel-Ethik ist das Schreiben gleichwohl weit entfernt.<sup>28</sup>

Nicht die Begrenzung der Nächstenliebe auf die Mit-Christen, sondern die Notwendigkeit der innergemeindlichen Agape ist das Anliegen des „Briefes“.

<sup>27</sup> Zur Beziehung zwischen dem Hebräerbrief und Paulus vgl. K. Backhaus, *Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule: BZ 37 (1993) 183-208.*

### Der Weg der Kirche

Der Hebräerbrief entwickelt keine eigentliche Lehre von der Kirche. Aber er ist ekklesiologisch äußerst relevant. Er zeichnet die Kirche als eine Gemeinschaft des Glaubens, die weiß, daß sie noch lange nicht am Ziel angelangt ist, sondern noch einen weiten Weg vor sich hat. Das bewahrt vor jedem ekklesiologischen Triumphalismus — wie es umgekehrt die *Gemeinschaft* der Christen um so wichtiger werden läßt. Wenn die Glaubenden trotz der Widerstände, mit denen sie zu kämpfen haben, zusammenbleiben, dann nur, weil Jesus ihr Anführer und Vorläufer ist, der sie nicht verläßt und sie mit auf den Weg zu Gott nimmt. Auf Jesus schauend, auf sein Wort hörend, auf seinem Weg gehend, erkennen die Glaubenden, wozu sie berufen sind. Die Kirche lebt von der Hoffnung, daß sich am Ende der Zeit gegen allen Wankelmut, gegen alle Schwäche und alles Zaudern der Menschen doch der lebendige Gott durchsetzen wird und seine große Verheißung wahrmacht: daß es jenseits dieser Geschichte, die scheinbar ganz vom Tode beherrscht wird, eine vollkommene *communio sanctorum* geben wird, in der alle, die auf Gott vertrauen, ihr endgültiges Zuhause finden.

Diese Hoffnung verändert schon das Leben in der Gegenwart. Keine Rede davon, daß die Christen im irdischen Jammertal auf ein besseres Jenseits getröstet werden. Im Gegenteil! Erst die Hoffnung auf Gott ist es, die das Vorläufige, Begrenzte, Vergängliche des irdischen Daseins erkennen — und annehmen läßt: im Vertrauen darauf, daß Gott sich schon hier und jetzt verständlich macht, um die Menschen von der Last ihrer Vergeblichkeit zu befreien.

Die Kirche als Gemeinschaft derer, die auf dem langen Weg zu Gott sind, indem sie Jesus folgen: das ist nicht nur ein schönes Bild aus ferner Vergangenheit; es ist ein großes Bild für die Zukunft.

*Dr. Thomas Söding ist Professor für Biblische Theologie an der Bergischen Universität Wuppertal. Seine Anschrift: Nienborgweg 24, 48161 Münstertal/Westf.*

<sup>28</sup> Gegen S. Schulz, *Neutestamentliche Ethik*, Zürich 1987, 637-640.

<sup>21</sup> In der Warnung vor dem Abfall, nicht in der Skizzierung kirchenrechtlicher Sanktionen (wie bei den Novatianern im 3. und 4. Jh.) liegt die Pointe der Ablehnung einer „zweiten Buße“ in 6,4-8 (und 10,26-31; vgl. 12,17), die dem Hebräerbrief viel Kritik eingetragen hat. Vgl. E. Lohse, *Theologische Ethik des Neuen Testaments* (ThW 5/2), Stuttgart u. a. 1988, 118 f.

<sup>22</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Gemeinschaft mit den Engeln und Heiligen. Gedanken nach Hebr 12,22-24*, in: J. Schreiner — K. Wittstadt (Hg.), *Communio sanctorum. Einheit der Christen — Einheit der Kirche. FS P.-W. Scheele*, Würzburg 1988, 82-90.

<sup>23</sup> Vgl. W. Thüsing, „Laßt uns hinzutreten...“ (Hebr 10,22). *Zur Frage nach dem Sinn der Kulttheologie des Hebräerbriefes: BZ 9 (1965) 1-17.*

<sup>24</sup> Die freilich vom Hebräerbrief auch nicht verworfen oder relativiert wird; vgl. O. Knoch, *Hält der Verfasser des Hebräerbriefes die Feier eucharistischer Gottesdienste für theologisch unangemessen? Überlegungen zu einer umstrittenen Frage: Lj 42 (1992) 166-187.*

<sup>25</sup> Vgl. Th. Söding, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie* (SBS 150), Stuttgart 1992, 184-189.

<sup>26</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments II* (HTKLS 2), Freiburg — Basel — Wien 1988, 245-250.

## »Erhört aus Gottesfurcht« Hebr 5,7

Vom Sinn des Leidens Jesu<sup>1</sup>

### Angst oder Gottesfurcht

Das ist die Frage bei der Übersetzung von Hebr 5,7. Der Urtext ist zwar eindeutig<sup>2</sup>, und doch fallen seine Wiedergabe und sein Verständnis schwer, weil die Bedeutung des Gebetes Jesu in seiner Todesangst gewürdigt werden soll. Und was die Angst betrifft, so redet unser Vers eine sonst im ganzen NT nicht mehr gehörte Sprache<sup>3</sup>, die nicht vom Verfasser des Hebr stammt, sondern einer älteren Tradition entnommen ist. Sie klingt (möglichst im Originalton) so: „Welcher in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehzeichen zusammen mit starkem Geschrei und Tränen vor den hinbrachte, der ihn aus dem Tode retten kann...“.

Schon die Einleitung ist verwunderlich, denn sie spricht von den „Tagen(!) seines Fleisches“. Womit sich, streng genommen, die angesprochene Situation nicht auf die letzten Stunden von Getsemani und Golgota beschränken läßt, sondern Jesu irdische Existenz als solche charakterisiert. Doch unabhängig davon, welchen zeitlichen Horizont der Text vor Augen hat, der Jesus, der hier gezeichnet wird, ist gewiß kein unerschütterlicher, halb göttlicher Heroe, sondern ein zutiefst sterblicher Mensch, der zumindest angesichts seines gewaltsamen Todes abgrundtiefe Ängste durchleiden muß. Nicht unmenschliche Angstfreiheit kann daher das Thema sein, sondern *daß* und *wie* ein Mensch vor Gott mit

seiner Angst umgeht, indem er flehentliche Bittgebeten und Gebete vor den „hinträgt, der in der Lage ist, ihn aus dem Tod zu retten“.

Nun könnte freilich ein solches Gebet aus der Angst heraus auch als eine Art Verdrängung oder Verleugnung mißdeutet werden, welche mit einem unreifen Appell an Gottes „Allmacht“ (oder was dafür gehalten wird) allem menschlich Unangenehmen zu entkommen sucht. Und doch ist es bereits ein echter Akt von „Frömmigkeit“ oder „Gottesfurcht“<sup>4</sup>, wenn ein geängstigter Mensch nicht in stummer Einsamkeit verzweifelt, sondern in der Sprache eines Gebetes nach Worten, Ausdruck und Erleichterung suchen kann.

Dennoch bleibt vorerst unklar, worin die Erhöhung Jesu eigentlich besteht. Hier scheiden sich die Geister der Übersetzer und Erklärer, wie auch an der Entstehung der Einheitsübersetzung mitzuverfolgen ist. Diese sprach vor der Endfassung von 1979 noch davon, daß Jesus erhört wurde „seiner Ehrfurcht wegen“. Heute heißt der Text: „Und er ist erhört und aus seiner Angst<sup>5</sup> befreit worden“. Nach letzterer Version scheint die Angst durch das Gebet überwindbar.

Und daran ist ohne Zweifel einiges richtig, nur steht es so nicht da. Da steht vielmehr: „Und er ist erhört worden aus Gottesfurcht“<sup>6</sup>.

Auch das mag verwundern. Denn nicht kann damit gemeint sein, daß Jesus die Angst genommen

<sup>1</sup> Zur Grundlegung des hier Gesagten verweise ich auf meinen Entwurf: Ein barmherziger Hoherpriester, in: Aufsätze zum Neuen Testament Grazer Theologische Studien 12. Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Patrologie Graz 1987, 137-174, bzw. Art. Hebr in: M. Görg/B. Lang (Hrsg.), Neues Bibel-Lexikon II, Zürich (1991), 66-69.

<sup>2</sup> Ἐισακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας.

<sup>3</sup> Sie überbietet sogar die „laute Stimme“ aus Mk 15,34,37 par. Der „blut-

schwitzende“ Jesus hingegen ist (wie Lk 22,43f insgesamt) eine spätere Texteinfügung und scheidet aus einem strengen Vergleich aus.

<sup>4</sup> Die eigentliche Wortbedeutung meint etwas „gut nehmen“ (εὖ-λαβεῖν).

<sup>5</sup> Diese Übersetzung ist auch nicht damit zu rechtfertigen, daß in 12,28 die Gottesfurcht zusammen mit Furcht (δέος) steht.

<sup>6</sup> Vgl. auch die Übersetzungen von M. Luther, F. Stier, Münchner NT.

Edvard Munch (1863-1944), Lithographie „Der Schrei“  
Das starke „Schreien“ in Hebr 5,7 weckt Assoziationen an den ins Groteske gesteigerten „Schrei“ des Norwegers Munch, den der Maler in verschiedenen Techniken 1903/1905 zu Papier gebracht hat. Er läßt sich dabei keineswegs von einem biblischen Text leiten. Doch wissen beide, der biblische Schriftsteller wie der Maler, von Ängsten des leidenden Menschen, die Leib und Seele gefährden. Der Spitzenaussage vom „Gehorsam“ im Hebräerbrief trifft im Bild auf ein Chaos unbewältigter Konflikte, das zur Entladung drängt und den Betroffenen dabei

seiner Gestalt beraubt. Der Vorgang ereignet sich auf einer Brücke mit überzogener Perspektive, einem Weg, der nirgendwohin führt. Gegenwärtig ist nur ein Abgrund an Vereinsamung, Verzweiflung, Verlassenheit, Isolation; jegliche Geborgenheit hat der Maler ausgeblendet. Auch die Natur kann nicht helfen; die Gestalt stemmt sich ihr entgegen. Schließlich artikulieren sich Not und Bedrängnis in einem elementaren Schrei. Dieser bewirkt gerade nicht Befreiung und Lösung; der Schrei hört nicht auf. Der Betrachter bleibt ohne Trost, bedrückt von der unerlösten und nicht zu erlösenden Welt des Malers. RR

oder gar der Tod erspart geblieben wäre, obwohl er sein Gebet gerade vor den hintrug, der ihn „aus dem Tod retten kann“. Sondern die Erhörung, von der im folgenden Vers die Rede ist, weist – paradox genug – in eine andere Richtung: „Und obgleich Sohn seiend, lernte er von dem, was er litt, den *Gehorsam*...“ (5,8).

Unsere Stelle spricht also gar nicht vordergründig von einer Befreiung aus der Angst, sondern vom Erlernen des Gehorsams auch im Leiden, und welchen Sinn das Gebet dabei hat.

### Gehorsam durch Leiden?

Freilich liegen erneut Mißverständnisse nahe. Denn beim Begriff des *Gehorsams* schwingen für heutige Ohren unwillkürlich jene Übertreibungen mit, welche die spätere christliche Tradition bis in die profansten Strukturen hinein so nachhaltig prägen. Die Bibel jedoch redet keinem blinden Gehorsam das Wort, weder im weltlichen noch im geistlichen Sinn, sondern das Hören auf den Ruf Gottes setzt die Eigenständigkeit und Würde der hörenden Person voraus und meint inhaltlich vor allem die Verwirklichung dessen, was in jedem Individuum vom Schöpfer her unverwechselbar grundgelegt ist. Und dies kann gegen äußere und innere Widerstände immer noch schwer genug sein, obwohl es um Sinn und Glück eines ganzen Menschenlebens geht.

Auch das Verständnis des *Leidens* ist gerade innerhalb der abendländischen Theologie leidig genug und wird auch in einem einzelnen Menschenleben nur über einen äußerst mühsamen Bewußtwerdungsprozeß mehr erlitten als erworben. Denn meist wird das Leid möglichst lange verdrängt, und wo es dennoch unabänderlich in ein Leben einbricht, wird die ganze Existenz verunsichert und der leidende Mensch bis in seinen innersten Kern hinein erschüttert und gekränkt. Und fragt er bei seiner ersten Suche nach einem Sinn vor allem nach den möglichen Ursachen und Kausalitäten, gerät er leicht in einen Teufelskreis von Schuldfragen und Beschuldigungen, die kaum etwas verändern können. Denn solange ein Leiden vorwiegend als von außen verursacht bzw. als Strafe

vermutet oder erlebt wird, kann es zu keiner inneren Zustimmung und Aussöhnung damit kommen.

Darin liegt auch das eigentliche Defizit einer theologischen Satisfaktionstheorie, wonach der Sohn leiden mußte, um dem Vater „Genugtuung“ zu leisten für jene übergroße Beleidigung, die dieser durch die Sünde der Menschen erfahren hat. In einem solchen Szenario kann der Gehorsam Jesu jedoch nur zu einer Kapitulation gegenüber einem unverständlichen Fremdwillen in Form von Gerechtigkeits- oder Rachegelüsten Gottes pervertiert werden, was jedoch jeden Ansatz einer vertrauensvollen Gottesbeziehung vergiften müßte.

Das Leiden ist keine Leistung, die es zu absolvieren gilt, es ist auch mehr als ein Schmerzempfinden, sondern es hängt wesentlich mit unserem *Personsein* zusammen. Nur weil wir unser Ich in seiner Kontinuität und Einzigartigkeit bewußt erleben können, deswegen sind wir auch dermaßen leidensfähig. Und nur von unserem Bewußtsein her können wir dem Leid in irgendeiner Form auch die Stirn bieten oder ihm beitreten. Nur ganz entgehen können wir ihm nie. Dabei ist es nach anfänglichen Phasen der Aggression und Klage („Warum gerade ich?“) zwar immer noch leidvoll, aber bereits auch tröstlich, erkennen zu dürfen, daß hinter den beschwerlichen Wirklichkeiten von Leiden und Tod prinzipiell keine Strafe oder Gehässigkeit „von oben“ steht, sondern daß sie die schmerzliche Chance bedeuten können, im eigenen Menschsein zu reifen.

Und vielleicht kommen wir dabei sogar zur Einsicht, daß unsere menschliche Endlichkeit und Begrenztheit überhaupt erst die Voraussetzung für ein würdiges Menschsein darstellen, weil eine Unsterblichkeit als endlose Verlängerung unseres *irdischen* Lebens einfach nicht erträglich wäre, sondern völlige Lethargie bedeuten würde, wenn nicht schon die Hölle auf Erden. Und so ermöglichen gerade die Vergänglichkeit und ein natürlicher(!) Tod, so leidvoll sie auch erlebt werden können, sogar sehr wesentlich unsere ganze Menschenwürde, unsere fundamentale Gleichheit, das Wagnis und den Sinn unserer Existenz.

Dies alles kann am ehesten im gläubigen Gespräch mit dem Du eines Gebetes bedacht und eingesehen werden, so daß schließlich das eigene

Sich-Beugen unter Leiden und Tod nicht nur als Niederlage und Vernichtung betrachtet und erfahren werden muß, sondern, weil vor Gott geschehend, mit Würde zugelassen und bestanden werden kann. Auch Jesus hatte diese Lektion eines sterblichen Menschen mühsam zu erlernen und hat dabei im Gebet Unterstützung und Hilfe erfahren.

### Mitleid

Der Hebr hat noch weitere Einsichten zu bieten: Das Leiden Jesu ist die unerläßliche Voraussetzung für sein *Mitleid* mit uns (2,17; 4,15). Jedoch empfinden wir auch dieses Mitleid oft als eine Herablassung und Entwürdigung, und dabei ist es die Voraussetzung jeder echten Beziehung. Denn nur wer leiden kann, wer wirklich leidensfähig ist, kann auch andere tiefe Gefühle erleben und vor allem Liebe spüren und zeigen. Wo immer ein authentischer Kontakt zwischen Menschen stattfinden soll, da muß Rührung und Berührtwerden möglich sein, was bestimmt auch sehr schmerzlich sein kann. Sogar das Glück ist nach der Beschreibung östlicher Weiser so etwas wie ein „leises trauriges Gefühl“, der Anflug einer Träne im Auge, weil innere Bewegtheit spür- und sichtbar wird.

Auch zwischen Gott und Mensch können die Bedingungen grundsätzlich nicht anders sein, wenn von einer wirklichen Begegnung und Partnerschaft zwischen ihnen die Rede sein soll. Deswegen steht und fällt auch jede Gottesbeziehung mit der Frage, ob sie nur „gedacht“ wird oder ob sie auch zu berühren vermag, auf beiden Seiten, versteht sich. Und doch geistern selbst in christlichen Köpfen und Herzen noch viele abstrakte, „kalte“ Gottesbilder herum, wonach den Ewigen, Jenseitigen, rein Geistigen usw. nichts wirklich berühren könne, jedenfalls kein Leid, keine Veränderung, kein Tod. Inkarnation und Tod Jesu jedoch meinen das absolute Gegenteil!

### Gewaltsamer Tod

Jeder Augenblick eines Lebens ist heilig, auch wenn wir im Alltag oft wenig Aufmerksamkeit dafür

übrig haben. Doch wenigstens zu Beginn und Ende eines Lebens werden größere Dimensionen erahmbar, beim Tod vielleicht noch erschreckender als bei einer Geburt. Anhand dieser Grenzerfahrungen nämlich wird uns klar, daß wir nicht die Schöpfer und Macher des Lebens sein können, sondern daß das Leben, sein Urgrund und seine Kraft, größer ist als wir. Spätestens dort, wo unsere eigenen Möglichkeiten erschöpft sind, tut sich unübersehbar ein heiliger Bezirk auf, begegnet das Mysterium des Ewigen.

Besonders schaurig wird die Nähe des Heiligen dort spürbar, wo Menschen über das Leben anderer verfügen und sich anmaßen, es gewaltsam zu Ende zu bringen. Jeder Tod hat etwas Numinoses, aber ein gewaltsamer Tod ist schrecklich, selbst bei einem Unfall oder Totschlag, geschweige denn bei einem Mord. Eine Hinrichtung aber ist mehr als eine schwarze Messe. Und je grausamer und entehrender eine Exekution vollzogen wird, um so mehr wächst auch der Gottesschrecken.

In der Antike ist der Kreuzestod der absolute Horror und für das Judentum zusätzlich ein Greuel, weil er in der Regel völlig nackt vollstreckt wird und das Opfer dem Spott und Sadismus der Menge preisgibt. Deswegen gilt es schon als ein besonderes „Privileg“ seitens der Staatsmacht, wenn dem Verurteilten noch ein Lenden- oder Schamtuch zugestanden wird.

Und noch etwas Eigenartiges begegnet in der Umwelt Jesu: Nicht das Kreuz oder die Täter tragen den Fluch, sondern der Verurteilte, das Opfer selbst gilt als (von Gott) verflucht! Dahinter steckt mehr als die gängige Volksmeinung, daß in der Regel nur gerecht verurteilte Kapitalverbrecher hingerichtet würden und folglich das Recht (und Gott?) nicht auf ihrer Seite haben könnten. Da spielen auch Tabuvorstellungen und dunkle Interpretationen in bezug auf Dtn 21,22f mit.

Ursprünglich sollten die alttestamentlichen Bestimmungen dem Exekutierten noch am selben Tag ein Begräbnis garantieren. Denn wenn schon nicht bei der Tötung, so endete wenigstens vor dem Grab das, was Menschen rechtens einander antun dürf-

<sup>7</sup> Vgl. Dtn 21,23 (Gal 3,13).

ten, wohingegen ein verweigertes Begräbnis sich sogar noch am jenseitigen Geschick eines Toten vergreifen würde. Der Pfahl oder das Holz, von dem in diesem Zusammenhang die Rede ist, diente übrigens nicht der Hinrichtung, denn Pfählung oder Kreuzigung sind keine zulässigen jüdischen Todesstrafen<sup>8</sup>, sondern das Aufhängen der Leiche macht das vollstreckte Urteil öffentlich, ein Schauspiel, das allerdings zeitlich klar begrenzt wird. Die Begründung dafür bemüht sogar die höchstmöglichen Instanzen: „Denn ein Gehenker ist ein von Gott Verfluchter. Du sollst das Land nicht unrein werden lassen, das der Herr, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt“ (Dtn 21,23). Mehr als mit einem Gottesfluch und dem Gelobten Land läßt sich in der Tat nicht drohen, damit ein Verurteilter rasch die letzte und endgültige Ruhe finden kann<sup>9</sup>.

Das Judentum zur Zeit Jesu hatte bereits über ein Jahrhundert lang seit Alexander Jannäus (103-76 v. C.) und später durch die Römer traumatische Erfahrungen mit Kreuzigungen und überträgt die ganze Last dieser Ungeheuerlichkeiten auf die Person des Gekreuzigten: Wer zu diesem Tod verdammt wird, gilt offensichtlich als von Gott verflucht. Nach diesen Vorstellungen verurteilt also zum Kreuz oder am Kreuz nicht nur die römische Staatsmacht, sondern vor allem Gott selbst. Insofern war es sogar recht zielstrebig von den religiös-politischen Gegenspielern Jesu (nicht vom Judentum als solchem!), ihn als staatsgefährdend den Römern zur Kreuzigung zuzuspielen. Legal hätten sie ihn ohnehin nicht selbst aus dem Weg schaffen können, aber als politischen Fall für die Römer prädestinierten sie ihn gerade für jene Todesart, die ihn auch religiös und theologisch völlig desavouieren mußte.

Wir können wahrscheinlich überhaupt nicht realisieren, welche große seelische Belastung dies für Jesus bedeuten mußte. Konnte er, der gläubige Jude, sich gegen den Druck seiner religiösen und politischen Autoritäten noch vertrauensvoll auf Gott, wie er ihn glaubte, beziehen oder war dieser nicht vielmehr auf der Seite der Tradition und Institutionen, die ihn ja ebenfalls in gutem Glauben für sich rekla-

mierten? Konnte er noch seiner inneren Berufung folgen, selbst wenn dies große Leiden und das äußerste Opfer von ihm verlangte oder sollte er alles preisgeben, wofür er bisher gelebt hatte? Das ist die Frage nach dem Gehorsam in seinem Leiden. Aber wohl gemerkt: Nicht „Gott“ wollte Jesus am Kreuz hängen sehen, Menschen wollten es, um sagen zu können: Da hast du es endlich bestätigt, daß Gott nicht mit dir sein kann. Und andererseits: Jesus „mußte“ dort hinauf, wenn er seiner inneren Stimme, und damit Gott „gehorsam“ wollte.

### Hingabe

Was zu Beginn von Hebr 5,7 mit: „welcher Biten... *hinbrachte*“ übersetzt wurde, das heißt, wenn es nicht mehr um äußere Objekte, sondern um die ganze Person geht, „*sich (selbst) hingeben*“ (7,27 ua.). Unser Sprachgebrauch verwendet dafür die Worte Opfer und opfern. Doch wieder drohen Fehldeutungen, weil unter diesem Titel unbewußt auch destruktive Tendenzen lauern können. Denn wenn wir uns etwas versagen (müssen), uns selbst quälen und darunter leiden, rationalisieren wir dies vielleicht als (auf)opfern. In Wahrheit aber sind es wahrscheinlich eher falsche Götter, denen wir uns selbst und unsere Mitmenschen hinopfern, sei es die Sucht, die Karriere, der Besitz, der Fortschritt, die Geschwindigkeit oder dergleichen mehr. Allein die wahnsinnigen Opfer des Straßenverkehrs überbieten alle religionsgeschichtlichen Hekatomben<sup>10</sup> um ein Vielfaches, von ruinösen Arbeitsbedingungen, einer lebensfeindlichen Wirtschaft und Gesellschaft oder dem Krieg gar nicht zu reden. Der Hebr hat mit solchen Opfern nichts gemein, wenn er von der Hingabe Jesu spricht.

Was mit diesem Wort eigentlich gemeint ist, begreifen wir vielleicht am besten an Kindern, wie sie so ganz selbstverständlich da sind oder „hingebungsvoll“ mit etwas spielen. Oder wir machen selbst wieder die Erfahrung, wie rasch auch für uns die Zeit vergeht, wenn wir in eine Beschäftigung vertieft sind, die uns ganz erfüllt. Dann begreifen wir viel-

leicht etwas davon, daß wir das Leben nur dann wirklich „leben“ können, wenn wir ein Stück über uns selbst hinauswachsen, wenn wir uns unserem Sein, einer Tätigkeit oder einem anderen Menschen wirklich hinhalten und überlassen können, ohne fürchten zu müssen, ins Leere zu fallen.

Wo dieses Vertrauen fehlt, bleibt nur die Angst, die Vermeidung jeden Risikos, das Umklammern der anderen, womit wir auch deren Handlungs- und Entwicklungsmöglichkeiten behindern. Wenn aber das Leben nicht mehr fließen kann, ist es eigentlich schon tot. Daher haben wir im Grunde keine Wahl: Wir müssen es immer wieder wagen, unsere festen Vorstellungen über unser eigenes Ich preiszugeben, uns in die Wirklichkeit (sprich: Leib) einzusenken, und uns sogar noch über unseren eigenen Schwerpunkt hinauszuneigen, „uns selbst“ *hinzugeben*, selbst wenn wir uns bis an den Rand unserer Möglichkeiten herausfordern, verströmen, aufbrauchen, vielleicht sogar unter die Räder kommen.

Darin liegt auch das Sinnangebot des Todes Jesu „für uns“, daß er sich angesichts seines drohenden Todes nicht davon hat abschrecken lassen, sich selbst und seiner Sache treu zu bleiben und seine Hingabe an die Mitmenschen und Gott ganz zu leben. Wäre er vor dem Karfreitag zurückgewichen, er wäre vielleicht „davongekommen“, aber für sich und seine Sache wäre er dann „tot“ gewesen. Wahrscheinlich wüßten wir gar nichts von ihm.

### Die Gottesbegegnung

Der Kreuzestod Jesu verhandelt im Drama der Hinrichtung und des numinosen Fluches, der darauf lastet, nichts weniger als die Gottesfrage schlechthin. Öffentlich und schrecklich ist dieser Tod nicht zuletzt dazu, damit auch wir an seiner Absurdität teilhaben können. Auch wir haben unser ganz persönliches Votum darüber abzugeben, auf welcher Seite dieses Geschehens Gott denn wirklich Partei ergreift. Der Hebr macht dazu folgende Vorgabe: Er versteht Jesu Tod nicht als seine Verwerfung und Verfluchung durch Gott, sondern als Eintritt in die allerheiligste Gegenwart Gottes (5,10; 9,11f).

Das Modell für diese Deutung findet sich bereits im AT, im alljährlichen Versöhnungsgottesdienst des

Jom Kippur (Lev 16). Zur Zeit des Hebr allerdings konnte dieser nicht mehr nach der biblischen Vorschrift gefeiert werden, weil die Römer bei der Zerstörung Jerusalems auch an den Tempel, wo die Aufständischen bis zuletzt das direkte Eingreifen Gottes erwartet hatten, Hand und Feuer gelegt hatten.

Die Versöhnungsliturgie von Golgota findet jedoch nicht im Tempel statt, sondern sogar außerhalb der Heiligen Stadt Jerusalem. „Außerhalb des Tores“ (13,12) hat Jesus gelitten, weswegen auch der eigentliche Ort der Christen draußen vor dem (befestigten) Lager ist. Damit spielt der Autor auf den Tatbestand an, daß Golgota zur Zeit Jesu noch vor der Stadt lag und erst ein Jahrzehnt später durch die sogenannte „dritte Mauer“ Agrippas in den Stadtbereich einbezogen wurde. Dieser beim Tod Jesu noch absolut profane Ort der Handlung ist für die tiefere Bedeutung des Geschehens sogar stimmiger als der Tempel. Denn die Liturgie, die auf Golgota vollzogen wird, kann sich in ihrer Tragweite nicht auf das Judentum beschränken, sondern gilt allen Menschen, ja der ganzen Menschheit quer durch die Zeiten hindurch.

Deswegen zeigen sich bei aller Analogie zum kultischen Vorbild doch sehr wesentliche Unterschiede. Wenn Jesus beispielsweise mit seinem Tod gleichsam „durch den Vorhang hindurch“ (10,20) in das „Allerheiligste“ (9,3,12) eintritt, bezieht sich diese Metapher nicht mehr auf den Tempelvorhang, sondern bedeutet Jesu Hingang zu Gott durch seine irdisch-fleischliche Existenz *hindurch*. Sein Leben und vor allem sein Tod bewegen sich nicht nur in der geschichtlichen Einmaligkeit, Kontingenz und Vordergründigkeit des Diesseits, sondern berühren mit ihrer Innenseite ganz unmittelbar die Transzendenz des Ewigen.

Das mag selbst gläubige Christen überraschen. Denn vom äußeren Festkalender her und seinem Hintereinander von Karfreitag und Ostern feiern wir Tod und Auferstehung Jesu durch „drei Tage“ hindurch, jedoch in unserem Zeitempfinden auch deutlich voneinander abgesetzt. Im Grunde jedoch sind es die zwei Seiten ein und desselben Ereignisses. Denn in jedem Tod geht es um die Frage, was er letztlich bedeutet: ein schwarzes Loch, in dem Men-

<sup>8</sup> Auch das rabbinische Recht kennt nur Steinigung, Verbrennen, Enthaupten und Erdrosseln als Formen der Todesstrafe. Vgl. den Mischna-Traktat Sanhedrin 71.

<sup>9</sup> Nur die Beschaffung eines Sarges oder von Totenkleidern gewährt einen Fristaufschub. Vgl. Sanhedrin 6,5.

<sup>10</sup> Wörtlich: 100 Rinderopfer).

schen wie Sternschnuppen verschwinden oder den Übergang in die ewige Gegenwart Gottes.

Der Hebr eröffnet diesbezüglich eine sehr hoffnungsvolle Perspektive. Der Tod Jesu ist das Modell auch unseres Heils, denn „vollendet (gemacht), wurde er *schuldig* (oder: *Ursache*) ewigen Heiles allen, die ihm gehorchen“ (5,9). Leider hört die jetzige Lesung des Karfreitags mitten im Satz auf und führt nicht mehr (wie noch 1976) den Gedanken zu Ende, daß er dabei „von Gott als Hoherpriester ernannt (oder begrüßt) wurde nach der Ordnung des Melchisedek“ (5,10), was nochmals auf die endgültige Gottesbegegnung im Tod hinweist.

### Versöhnung

Daß Jesus der Titel eines Hohenpriesters durch Gott selbst zugesprochen wird, ist höchst wunderbarlich, zumal ja die eigentlichen historischen Gegenspieler Jesu im Kreis des sadduzäischen Priesteradels (und nicht bei den Pharisäern) zu suchen sind. Doch der Verfasser des Hebr orientiert sich bei seiner symbolträchtigen Deutung des Todes Jesu nicht so sehr am Tempelpriestertum, sondern an Melchisedek, dem geheimnisvollen Friedenskönig und Priester der Vorzeit, der sein (unblutiges) Opfer ebenfalls außerhalb der Stadt darbrachte (7,1f; Gen 14,18), jedoch noch kein „Hoherpriester“ im aaronitischen, kulttechnischen Sinn war. Dennoch findet das Geschehen vom Karfreitag am ehesten in der hohenpriesterlichen Liturgie des Jom Kippur eine Entsprechung. Denn so profan und schauderhaft der Ort dieser „Hin-Richtung“ (worauf hin eigentlich?) auch ist, am Kreuz Jesu kann eigentlich nur mehr „die Sache mit Gott“ (5,1) verhandelt werden.

Denn einmal, und nur einmal im Jahr (9,7.25; 10,1.3; Lev 16,34), betritt der Hohepriester, nicht in seinem prächtigen Ornat (Ex 18; 39), sondern in einfachen weißen Priesterkleidern (Lev 16,4) dreimal hintereinander das Allerheiligste, um einen Ritus von allerhöchster Tragweite zu zelebrieren, der allerdings meist unbekannt ist oder verkannt wird. Denn der Hohepriester hat dabei nicht Unmengen

von Blut zu verschütten, sondern sprengt (spritzt) „mit seinem Finger(!)... etwas Blut“ gegen den Deckel und die Vorderseite der Bundeslade (Lev 16,14f), deren Cherubflügel (Ex 37,7ff) auf den Ort der intensivsten irdischen Gegenwart Gottes hinweisen. Diesen umhüllt er bei seinem ersten Gang mit Räucherwerk, um nicht selbst durch den unvermittelten Anblick Gottes sterben zu müssen, beim zweiten Eintritt vollzieht er mit dem Blut eines Jungstieres und beim dritten mit dem eines Bockes eine Besprengung nach folgender Weise: Beide Male spritzt er je einmal nach oben gegen den Deckel der Bundeslade und siebenmal nach unten vor die Bundeslade, also insgesamt sechzehn Mal.

In diesem Gestus wird nicht Gott in einem fiktiven Tauschgeschäft Tierblut anstelle des durch die Sünde verwirkten Menschenlebens angeboten, sondern das Sichtbarmachen von Blut ist bereits *das* Gnadenzeichen Gottes schlechthin. Denn im Blut eines Lebewesens wird, sogar anschaulicher als im Atem, die ganze Kraft des Lebens (Lev 17,11 ua.), und damit Gott selbst als dessen Geber sichtbar. Und deswegen ist das Blut mit allergrößter Sorgfalt zu behandeln, darf weder vergossen noch genossen werden (Gen 9,4f ua.), wie überhaupt das jüdische Bluttabu eine große Ehrfurcht vor der Unverfügbarkeit des Lebens ausdrückt<sup>11</sup>.

Der einzige Ort, wo dieses Tabu durchbrochen werden darf, ist der Kult, der Altar. Doch dort muß es Gott nicht erst „geopfert“ oder dargebracht werden, um ihn zu „versöhnen“, sondern es macht in seiner tieferen Symbolik die Gegenwart *Gottes* auch angesichts menschlicher *Schuld* sichtbar: Er selbst ist es, der die Sünden der Menschen mit Blut, und d. h. mit sich selbst und seiner Lebenskraft „zudeckt“, wie die ursprüngliche Wortbedeutung des Versöhnungstages als Jom *Kippur*<sup>12</sup> ankündigt. Die eigentliche Aktivität geht dabei von Gott aus, und diese meint nichts anderes als reine Gnade.

Die vorangehende Schlachtung der beiden Tiere ist also kein „Opfer“ im allgemeinen religionsgeschichtlichen Sinn, sondern dient im Grunde genommen nur der Gewinnung jenes sakramentalen

te über „Die blutende Frau“ (Mk 5,25-34 parr) völlig neu geschrieben. Vgl. mein gleichnamiges Buch, Freiburg 1991.

<sup>12</sup> Von kpr bzw. im Pl'ei kippær.

Zeichens, das in Form einer *materia minima* den wunderbaren göttlichen Gnadenerweis bezeichnen soll. Und von der Gnade oder dem Wohlwollen Gottes *muß* an diesem Tag ausdrücklich die Rede sein, weil an ihm Gott gegenüber auch so offen die eigene Schuld ausgesprochen und einbekannt wird – was einer Entlastungsgeste vom Himmel her bedarf, damit der Mensch ohne Angst und Bedrohung weiterleben kann.

Auch das griechische Äquivalent, das die Septuaginta und das NT für diesen Kultakt verwenden, signalisiert in erster Linie ein freundliches Wohlwollen Gottes<sup>13</sup>, und Paulus spricht überdies von einer „tiefgreifenden Veränderung“<sup>14</sup>, welche sich von Gott her für uns, obwohl wir Sünder(!) sind, vollzieht. Die deutsche Übersetzungstradition hat dafür einzig die Begriffe „Versöhnung“ bzw. „Sühne“ und läuft damit Gefahr, die gemeinten Inhalte im Sinne archaischer Rechtsvorstellungen als Leistungs- und Vergeltungsdenken zu verkennen.

### Grenzen des Verstehens

Und was dem abendländischen Denken weiteres und nicht nur am Hebr so schwer nachvollziehbar erscheint, ist der Umstand, daß die hebräische Sprache und Weltanschauung unsere westlichen Zeitstrukturen in Form exakter Tempora gar nicht kennt. Wir sind (falls es uns überhaupt auffällt) vielleicht verwundert darüber, daß der Verfasser des Hebr wie das nachbiblische Judentum allgemein sich so eingehend mit dem Tempel beschäftigen können, der gar nicht mehr existiert. Ein eigener Mischnatraktat behandelt nichts anderes als *den Tag* schlechthin (aramäisch: Joma), d. h. den Versöhnungstag, wie auch viele andere Traktate der Mischna und der späteren Talmudim sehr ausführlich die Bedeutung und Funktion des Tempels verhandeln, ohne daß dieser geschichtlich noch „aktuell“ wäre. Auch daß es bereits im Tempelkult spätestens seit der Einnahme Jerusalems durch Nebukadnez-

zar (586 v. C.) die Bundeslade, das Kernstück der Versöhnungsliturgie, gar nicht mehr gibt<sup>15</sup>, sondern nur mehr ein einfacher Stein im Allerheiligsten liegt, kann dem Wesen und Sinn des größten jüdischen Festes keinen Abbruch tun. Das Judentum hat ja eine lange Tradition, bildlos vor einem nackten Stein zu beten und ohne Tempel auszukommen.

Und deshalb geht es, zumindest aus der Sicht des Hebr, gar nicht so sehr um das irdische, von Menschenhänden gemachte Heiligtum, sondern um die in ewiger Gegenwart gefeierte himmlische Liturgie, wovon der irdische Ritus höchstens einen Schatten (8,5; 10,1) zu werfen vermag. Für den Verfasser hat es sogar eine innere Stimmigkeit, daß der alte Kult vergehen konnte und mußte, und auch kein neuer mehr zu installieren ist. Denn der altehrwürdige Ritus, so spirituell und sakramental er gerade im AT schon gemeint ist, konnte nur sehr beschränkt und maximal auf *ein* Jahr eine Entlastung bewirken und war dann zu erneuern. Wo nämlich wirklich die letzten Fragen zwischen Gott und Mensch anstehen, kann der vermittelnde, trotz aller Symbolik doch wiederum nur sehr objektive Umweg über das Blut von Stieren und Böcken wahrhaftig nicht mehr ausreichen (10,4). Und der irdische Hohepriester mag sich eine Woche lang auf den Höhepunkt seiner Funktion vorbereiten und den Dienst höchst aufwendig mit vielen Waschungen und Garderobenwechsel vollziehen (außerhalb des Allerheiligsten trägt er auch am Jom Kippur den Ornat), seine Würde und sein Tun machen ihn nicht wesentlich „heiliger“, bringen ihn Gott nicht wirklich näher, sondern entfremden ihn eher dem Volk (den „Laien“<sup>16</sup>), und machen ihn nur sehr „mäßig“ zu wahren Mitgefühl und Mitleid „mit den Unwissenden und Irrenden fähig“<sup>17</sup>.

Jesu Hohespriestertum hingegen entstammt nicht dem Erbe der Geburt (7,14ff), er zieht sich nicht vom sündigen Volk in ein Heiligtum zurück, sondern er handelt und leidet im Profanen, weil er eine Trennung zwischen Gottesdienst und Leben nicht

<sup>13</sup> Ἰλάσκεισθαι sich als gnädig, versöhnlich erweisen.

<sup>14</sup> Im καταλλάσσειν steckt ἄλλος (der andere). Das κατά verstärkt die Bedeutung des Wortes im Sinne von „ganz anders machen, total verändern“. Vgl. Röm 5,10f; 2 Kor 5,18-20.

<sup>15</sup> Vgl. 2 Kön 25,13-16; Jer 3,16.

<sup>16</sup> Das Wort kommt von λαός („Volk“).

<sup>17</sup> Dies ergibt der Vergleich von Hebr 5,2 und besonders die Deutung des Wortes μετριοπαθεῖν („mäßig leiden“) im direkten gegenüber zu συμπαθεῖσαι (mitleiden) in 4,15.

kennt. Doch er tut das einzig Wesentliche, was ein Mensch sich selbst und Gott gegenüber tun kann: Er bringt nicht äußere Objekte dar, sondern er gibt *sich selbst* ganz hin. Wiederholung ausgeschlossen: Diese Hingabe ist *ein für allemal* genug (10,1-18).

### Ausblick

Nur sehr ansatzweise läßt sich die Fülle andeuten, welche dieses „Wort der Tröstung“ (des Zuspruchs, der Mahnung), wie sich der Hebr in 13,22 selbst bezeichnet, im Kleid hellenistisch-jüdischer Bibelauslegung zu bieten hat. Im Zentrum seiner literarisch anspruchsvollen Ausführungen steht die Metapher des barmherzigen (!) Hohenpriesters. Dieses Bild versucht zu vermitteln, was sich im Tod Jesu zwischen Gott und Mensch ereignet: Jesu Hingabe an die tiefsten Formen menschlicher Existenz, einschließlich Versuchung, Angst, Leiden und Tod ist die Voraussetzung dafür, daß er selbst seinen Glauben bewähren kann und zu wahren Mitgefühl mit unserem menschlichen Schicksal fähig wird. Auf diese Weise wird er, der „der Sohn“ schlechthin ist (1,2.5.8f ua.), in allem uns gleich als unser „Bruder“ (2,10ff.17).

Da er jedoch „ohne Sünde“ ist (4,14), bietet sein Tod keinen Anhaltspunkt mehr für irgendwelche Straffantasien, die in Verbindung mit menschlicher Schuld so gerne in die Richtung Gottes projiziert werden. Jesu Tod offenbart nicht Gottes Ferne und Fluch, sondern seine Nähe und Betroffenheit. Das hat erhebliche Konsequenzen für uns. Denn Jesus hat „durch die Gnade Gottes zur Gänze (oder für einen jeden) den Tod gekostet“ (2,9), um zum „Anführer des Heils“ bzw. „des Glaubens“ (2,10; 12,2) und zum „Vorläufer“ (6,20) für uns zu werden. Weil er mit seinen, und d. h. unseren menschlichen Erfahrungen zu Gott gelangt ist, ist er unser „sicherer und fester Lebensanker, der hineinreicht in das Innere des Vorhangs“ (6,19). Deswegen können und sollen auch wir „mit Freimut hintreten zum Thron der Gnade, um Erbarmen zu empfangen und Gnade zu finden zur zeitgerechten Hilfe“ (4,16).

<sup>18</sup> Nicht Speise„vorschriften“ (so die Einheitsübersetzung).

<sup>19</sup> Vgl. auch F. Laub, *Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische*

Trotz der eindrucksvollen Zeichnung der göttlichen Barmherzigkeit ist der Hebr ziemlich ernst bis streng, was die praktischen Bußfragen betrifft. Darin liegt an sich noch kein Widerspruch. Denn wer nur ein Jota von der Hingabe Jesu begriffen hat, kann das erwiesene Mitleid und Erbarmen nicht als „billige“ Gnade verharmlosen und erst recht nicht zur mutwilligen Disposition stellen. Doch wenn der Verfasser sich zur Möglichkeit einer erneuten Umkehr nach einem wirklichen Abfall recht skeptisch äußert (6,4ff; 10,26-31), so ist dies noch keineswegs „domatisch“ gemeint, sondern der Niederschlag seiner eigenen negativen seelsorgerlichen Erfahrung.

Bequemlichkeit hat er sich und seiner Kirche gewiß nicht zu verheißen, weder von außen noch von innen. Die Gemeinschaft der Glaubenden kann sich hier niemals bleibend einrichten oder verschanzen, sondern sie ist „das wandernde Gottesvolk“ (E. Käsemann), dem „die Führenden“ (13,7.17.24) voranzugehen haben. Einen neuen Opferkult gibt es nicht, auch nicht in der Eucharistie, „denn es ist gut, das Herz durch Gnade zu stärken, nicht durch Speisen<sup>18</sup>“, wovon die Observanten „keinen Nutzen hatten“ (13,9). Auch der Hinweis auf die Entsorgung der Opfertiere anhand von Lev 16,27 soll ausschließen, daß die christliche Gemeinde ihre „Zusammenkünfte“ (10,25) als ein neues Opferessen mißdeuten könnte (13,10f)<sup>19</sup>. Das einzig noch stimmige Opfer ist ein „Opfer des Lobes“ (13,15), d. h. konkret: die Erfüllung des Gotteswillens (10,5-9). Zuletzt und als „Hauptsache“ (vgl. 8,1): Die Christusikone des barmherzigen Hohenpriesters ist zwar altertümlich, aber sie vermag unser Herz zu berühren. Sie könnte uns ermutigen, mehr als trockene Begriffe und moralische Belehrungen zu finden, wenn es darum geht, die Gestalt und Bedeutung Jesu den bedrängten Menschen von heute nahezubringen.

*Dr. Peter Trummer ist Universitätsdozent für Neues Testament an der Karl-Franzens-Universität in Graz. Seine Anschrift: Parkstraße 1/II, A-8010 Graz.*

*Funktion der Christologie im Hebr (BU 15), Regensburg 1980, 270ff.*

## Stigmatisierung: Kennzeichen Christi und christlichen Lebens

In der Nachfolge des mitbetroffenen Hohenpriesters

### 1. Einleitung

Der Hebräerbrief benennt sich selbst als eine „Ermahnungsrede“ (vgl. Hebr 13,22). Seine ganze rhetorische Kraft und tiefe Theologie entstammen denn auch nicht abstrakter Spekulation, sondern gewinnen von dieser Intention her eine durch und durch erfahrungsbezogene Bedeutung. Denn: „Das Urchristentum ist nur aus Not literarisch.“<sup>1</sup> Diese „erste vollständige urchristliche Predigt“<sup>2</sup> ist eine buchstäbliche Not-Wendigkeit der Verkündigung in einer bedrängten Situation und in einer schwierigen Zeit des Glaubens. Des Verfassers Antwort lautet: Schaut mit Vertrauen und Hoffnung auf Jesus. Er hat seinen *Gehorsam* Gott gegenüber in schlimmster Situation nie aufgegeben, und deshalb ist durch seine Einsetzung als himmlischer Hoherpriester auch Gottes *Gerechtigkeit* an ihm wirklich geworden.<sup>3</sup> Denn er hat es um der mitfühlenden Liebe mit den Menschen willen riskiert, bis in die Gottverlassenheit am Kreuz hinein Opfer zu werden.

In doppelter Weise ist diese Botschaft für die bedrängte Gemeinde eine Ermutigung des Glaubens: Ein solches Leben im Gehorsam der Liebe und der Solidarität ist nicht umsonst, sondern gewinnt in Gott seine ewige Bestätigung und Erfüllung. Zu diesem Zukunftsaspekt gehört aber gleichzeitig der Beistand in der Gegenwart: Der ewige Hohepriester steht auch weiterhin der Menschheit nicht fern, sondern ist mittragend, mitleidend und mitteilend nahe. „So wird die Gemeinde auf den Weg des Hohenpriesters Jesus gestellt, ihre Situation, gerade auch Schwachheit, Versuchung und Leiden, als notwendige Durchgangssituation auf dem Himmelsweg mit seinen sicher verbürgten Verheißungen gedeutet und der Sohn Gottes, zu dem sie sich am Anfang verpflichtet und bekannt hat, als treuer, mitfühlender Heilshelfer auf diesem Wege verständlich gemacht.“<sup>4</sup> Den springenden Punkt, der diese Ermutigung glaubwürdig macht, findet der Hebräerbrief inhaltlich in der höchst profilierten Kunde, daß der göttliche Hohepriester auf

grund seiner vorgängigen menschlichen Opfererfahrung selbst zum Mitfühlen mit den Opfern fähig ist. Im Hohenpriester Christus läßt sich Gott ein für allemal und immer (und das war schon immer und wird immer sein) vom Schicksal der Menschen betreffen: Er ist ein vom Leiden der Menschen selbst Gezeichneter, er ist ein Stigmatisierter.

Die Glaubensmahnung des Verfassers ist von daher weniger eine Mahnung als eine aus tiefer Sehnsucht und emotionaler Beteiligung hervorquellende Ermunterung<sup>5</sup> zur Hoffnung und zum Vertrauen. Er findet gerade deswegen so authentisch zu eben dieser inhaltlichen Wahrheit der unüberbietbaren affektiven Beteiligung Jesu Christi am Aushalten menschlicher Existenz. Für dieses Ziel zieht der Prediger alle „Register“: einmal Jesus Christus selbst als Prototyp solchen Glaubens und als Garant des Geglauten<sup>6</sup>, dann aber auch all die anderen *Vorbilder* in diesem Glauben: in Erinnerung „an die Solidarität der auf dem Wege Befindlichen zu allen Zeiten“<sup>7</sup> (vgl. Hebr 6,12).

Zu allererst denke ich an Maria, die Mutter unseres Glaubens. Nach Lk 2,35 wird Marias Seele ein Schwert durchdringen: „das Mitleiden des Widerstandes, den ihr Kind erfahren wird...“<sup>8</sup> Wer in intensiver Beziehung zu diesem solidarischen Messias steht, der kommt um schmerzhaftes Widerstandserfahrungen nicht herum, im aktiven wie im passiven Sinne, weil man Widerstand setzen muß und weil man Widerstand bekommt. Messianische Zeichensetzung und Schmerzerfahrung sind seitens zu trennen (vgl. auch Lk 24,32). Paulus schreibt in Gal 6,17, daß er die Wundmale Jesu am eigenen Leib trage. Und hier begegnet auch das Wort „Stigma“. Wer sich an der lebenspraktischen Zeichensetzung Jesu orientiert, wird viel intensive Freude an Menschen und an Gott erfahren, aber auch jene „Stigmatisierung“ riskieren, die seine eigenen Wunden offenlegt und wo ihm um der Liebe willen Wunden zugefügt werden.

Aus der „Wolke von Zeugen“, die uns geschenkt ist (vgl. Hebr 12,1), möchte ich nun einen herausneh-

<sup>1</sup> O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 2<sup>1966</sup>, 24.

<sup>2</sup> Michel, ebd. 24.

<sup>3</sup> Vgl. E. Brandenburger, *Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums*, Stuttgart 1993, 35.

<sup>4</sup> Brandenburger, ebd. 44.

<sup>5</sup> Auch Brandenburger spricht eher von Ermunterung als Ermahnung,

in: ders., ebd. 380.

<sup>6</sup> Vgl. Brandenburger, ebd. 375 und 381.

<sup>7</sup> Brandenburger, ebd. 380.

<sup>8</sup> H. Schürmann, *Das Lukasevangelium: Erster Teil*. Freiburg i. B. 1969, 129.

men, der auf seine Weise in der Nachfolge der irdischen Tage Jesu seine eigenen irdischen Tage gestaltet hat und am Ende seines Lebens in einer vom Himmel vorweggenommenen „Inthronisation“ stigmatisiert wurde.

## 2. Die Stigmatisierung des Franziskus

Der Vorgang der „Stigmatisierung“<sup>9</sup> begegnet in so manchen Heiligengeschichten. Von diesem Geschehen geht eine so eigenartige Faszination und Vorstellungskraft aus, daß nicht wenige Künstler versucht haben, es in Gestalt und Farbe darzustellen. Wie z. B. um 1300 Giotto die Stigmatisierung des hl. Franz von Assisi in der Oberkirche San Francesco in Assisi.

Thomas von Celano berichtet in seiner Lebensbeschreibung des Heiligen: „Zwei Jahre, bevor der hl. Franz seine Seele dem Himmel zurückgab – er weilte damals in der Einsiedelei auf dem Alvernerberg –, ward ihm ein Gottesgesicht zuteil. Darin sah er einen Mann über sich schweben, der hatte gleich einem Seraph sechs Flügel und war mit ausgespannten Händen und aneinandergelegten Füßen ans Kreuz geheftet... Als der selige Knecht des Höchsten dies schaute, ward er von tiefem Staunen ergriffen, konnte sich aber nicht erklären, was diese Erscheinung bedeuten sollte. Wohl durchströmte ihn Freude, und noch tiefer beseligte ihn der gütige, liebevolle Blick, womit der unbeschreiblich schöne Seraph ihn anschaute, aber daß er ihn ans Kreuz geheftet sah, bitterlich leidend, erfüllte ihn mit Entsetzen. Als er schließlich aufstand, war er traurig und glücklich zugleich; Freude und Schmerz wechselten einander ab... Und während er noch voller Ratlosigkeit über das Ganze war und das Neuartige des Gesichtes ihm sehr zu schaffen machte, begannen auf einmal an seinen Händen und Füßen die Spuren von Wunden sichtbar zu werden, wie er sie soeben erst an dem gekreuzigten Mann über sich gesehen hatte. Seine eigenen Hände und Füße schienen in der Mitte von Nägeln durchbohrt zu sein... Die rechte Seite war wie von einem Lanzenstich durchbohrt und zeigte eine vernarbte Wunde.

Aus ihr floß öfter Blut heraus – soviel, daß nicht selten Kutte und Beinkleider von Blut getränkt waren.“<sup>10</sup>

Diesem Geschehen geht das sehnsuchtsvolle Gebet des Franziskus voraus, das ihn auf die Erscheinung hin öffnet: „Oh Herr Jesus Christus, ich bitte dich, schenke mir zwei Gnadengaben, bevor ich sterbe: die erste ist, daß ich so sehr wie möglich in meiner Seele und in meinem Leibe die Leiden spüren möge, die du, o milder Jesus, in deiner bitteren Passion hast ausstehen müssen; die zweite, daß ich so sehr wie möglich in meinem Herzen jene Liebe ohne Maßen empfinden möge, von der du, der Sohn Gottes, entflammt bist, und die dich bewog, freiwillig soviel für uns, elende Sünder, zu leiden!“<sup>11</sup>

Beide Texte offenbaren Schmerz und Freude, Mitleiden und Liebe als spannungsreiche Grundstruktur dieses Vorgangs in Gebet und Erscheinung. Das Gebet bekommt seine Antwort im Kommen des „Anderen“ mit seinen Wunden, die aber nur deswegen übernommen werden können, weil sie die eigenen sind. Die eigene Verwundbarkeit für die tiefen Gefühle von Freude, Dankbarkeit, Liebe und Leid tritt sichtbar zutage. Stigmatisierung verkörpert buchstäblich die radikale Offenheit in der Begegnung mit dem leidenden Christus, im Bild seiner Wunden die eigenen Wunden aufbrechen zu lassen. Mitleiden ist hier nicht nur etwas Spirituell-Geistiges, sondern materialisiert sich in der eigenen „Ansteckung“: indem die Wunden des anderen die eigenen werden, weil sich die eigene Verwundbarkeit in den anderen hinein öffnet.

## 3. Besiegelung des Lebens

Nicht von ungefähr erlebt dies Franziskus gegen Ende seines Lebens. Hier wird ihm in der Christusbegegnung zuteil, was sein bisheriges Leben beschäftigt und ausgemacht hat. Er erlebt, was er selber war und tat, nämlich die Grundstruktur seines eigenen Umgangs mit den Menschen. „Der Aufenthalt bei gemeinen und verachteten Leuten, bei Armen, Schwachen, Kranken, Aussätzigen und am Wege Bettelnden soll sie erfreuen.“ Dazu läßt Franziskus

seine Mitbrüder ein.<sup>12</sup> Auch hier die eigenartig spannungsreiche Verbindung von Freude und Nähe zu benachteiligten und gescheiterten Menschen.

Doch damit nicht genug. Franziskus radikalisiert diese Beziehung und nähert sich damit der Stigmatisierung am Ende seines Lebens: „Ich schäme mich sehr, wenn ich jemanden finde, der ärmer ist als ich...“<sup>13</sup> Franziskus macht sich nicht nur in seinem Handeln von dem abhängig, was die Betroffenen sagen, sondern auch in seinem *Sein* von dem, was sie *sind*. Darin besteht sein Gehorsam. Was für ein eigenartiger Ehrgeiz, sich denen anzunähern, für die man dasein will, sich von den Stigmatisierten stigmatisieren zu lassen! Dies bezieht sich übrigens nicht nur auf Noterfahrungen, sondern auch auf Erfahrungen menschlicher Unzulänglichkeit: So ist er eines Nachts mit einem Mitbruder, der trotz normaler Mahlzeiten vor Hunger nicht schlafen kann, damit dieser sich nicht zu schämen braucht.<sup>14</sup> Immer glaubt er daran, daß dies ein Grundprinzip der Nachfolge Jesu sei. „Alle Brüder sollen bestrebt sein, der Demut und Armut unseres Herrn Jesus Christus nachzufolgen... Und sie müssen sich freuen, wenn sie mit gewöhnlichen und verachteten Leuten verkehren, mit Armen und Schwachen und Aussätzigen und Bettlern am Wege.“<sup>15</sup>

Die Stigmatisierung des Franziskus am Ende seines Lebens ist nicht eine supranaturalistische Überumpelung und damit Entfremdung, sondern liegt in der Konsequenz seines Lebens und Glaubens selbst. Er begegnet dem stigmatisierten Christus, dem er in den stigmatisierten Mitmenschen längst begegnet war und von denen er hat sich stigmatisieren lassen. Hier findet sich die christologische Bestätigung seiner Anthropologie: Franziskus scheut sich nicht, in solchen Begegnungen an die eigene Schmerzgrenze zu kommen. Dabei geht es um alles andere als um eine dekadente Leidenssehnsucht, sondern um die Sehnsucht nach einem intensiven Leben, das auch den anderen zugute kommt, das sich den Brechungen der Wirklichkeit stellt, wie sie

ist, das die Höhen und Tiefen des Lebens und die Risse und Brüche zwischenmenschlicher Begegnung lebt und fähig wird zu tiefer Empathie in guten und in schlechten Tagen, in Freud und Leid. Wer gezeichneten Mitmenschen als Bruder und Schwester begegnen will, wird sich dafür öffnen dürfen, sich selber zeichnen zu lassen.

So hat die spirituelle Erfahrung des Franziskus „aus dem Himmel“ am Ende seines Lebens durch und durch mit seinem *irdischen* Leben zu tun, ist damit vernetzt und nur aus diesem heraus möglich. Sie ist die göttliche Bestätigung seines menschlichen Selbstvollzuges. Nicht von ungefähr spielt der hl. Bonaventura in seiner Wiedergabe der Stigmatisierung des Franziskus auf die Verklärung Jesu am Berg Tabor an, wo ebenfalls „von oben“ die göttliche Bestätigung des irdischen Jesus und seines Lebens erfolgt, indem er „den Bericht der Stigmatisierung ebenso einleitet wie der Evangelist Matthäus den Bericht der Verklärung auf dem Berge“<sup>16</sup>

*Der umseitig abgedruckte Holzschnitt von Sr. M. Sigmunda May bringt eindrücklich die intensive Verbindung von Franziskus und dem Seraph zum Vorschein, durchaus mit einer eigenständigen Interpretation. Der Seraph begegnet nicht von oben, sondern ebenerdig. Er kann beides sein und zeigt beides in einer Begegnung: der Seraph, der durch sich selbst den erhöhten Christus verkörpert und überbringt, aber auch der Seraph, der jeden von Wandmalen gezeichneten Menschen repräsentiert. Franz begegnet beiden in einem. Die Aussage, daß Christus in den kranken und fremden Menschen begegnet, ist nicht etwa nur metaphorisch, sondern durch und durch realistisch aufzufassen. Wer Leidenden begegnet, begegnet Christus konkret. Die aufeinander zuströmende und zustürmende Dynamik solcher Begegnung hat die Künstlerin in faszinierender Weise darzustellen vermocht: im kreisenden Wirbel zwischen Franziskus und Seraph, wo sich menschliche Umarmung und himm-*

<sup>9</sup> Vgl. dazu und überhaupt zu diesem Beitrag ausführlicher O. Fuchs, Brennpunkt: Stigma. Gezeichnete brauchen Beistand, Frankfurt a. M. 1993.

<sup>10</sup> Thomas von Celano, Erste Lebensbeschreibung, zitiert in: G. und T.

Sartory, Franz von Assisi. Geliebte Armut. Texte vom und über den Poverello, Freiburg i. B. 1977, 122-123.

<sup>11</sup> Der Text findet sich bei I. Gobery (Hrsg.), Franz von Assisi in Selbstzeugnissen und Dokumenten, Reinbek 1968, 59.

<sup>12</sup> Aus der „Regula non bullata“; zitiert bei A. Rotzetter/E. Hug (Hrsg.), Franz von Assisi. Die Demut Gottes. Meditationen, Lieder, Gebete, Einsiedeln 21978, 61.

<sup>13</sup> W. Egger, Franz von Assisi. Das Evangelium als Alternative, Innsbruck 1981, 27-28 (aus der Compilatio Assisiensis 113).

<sup>14</sup> Vgl. Sartory (Hrsg.), Franz 55.

<sup>15</sup> Vgl. Egger, Franz 27 (aus der nicht bullierten Regel 9,1-2).

<sup>16</sup> G. Ruf, Franziskus und Bonaventura. Die heilsgeschichtliche Deutung der Fresken im Langhaus der Oberkirche von San Francesco in Assisi aus der Theologie des hl. Bonaventura, Assisi 1974, 190.

lische Flügel mit dem austauschenden Vergießen der Wundmale mitschen. Alles bereichert sich gegenseitig zu einer Korona jenes vehementen heiligen Geistes, jener Ruach, in dem bzw. in der sich beide in gegenseitiger Verbindlichkeit verbinden. Die Rollen können sich austauschen in diesem Energiebündel an Begegnung: Wer ist hier der Seraph und wer ist Franziskus? Nicht nur Mit-Betroffenheit kommt hier zum Ausdruck, sondern eine Ineinander-Betroffenheit, doch ohne symbolische Gefahren. Dafür gibt es viel zu deutliche Linien, die die beiden voneinander abgrenzen. Für narzißtische Einverleibungen gibt es keine Chance.<sup>17</sup>

Was die Künstlerin hier in einer Zweierbegegnung zum Ausdruck bringt, hat selbstverständlich auch politische Dimensionen und Konsequenzen, die hier nur mit dem Verweis auf eine Feststellung des Psycho- und Zeitanalytikers H.-E. Richter angedeutet seien, der hinsichtlich der Gewaltexpansionen in unserem Land die Gesamtüberschrift findet: „Wer nicht leiden will, muß hassen!“<sup>18</sup> Nur wer zu leiden vermag, ist sozial lernfähig. So verständlich die Abwehr- und Fluchtreaktionen gegenüber eigenen und mitgetragenen Leiderfahrungen sind, so zerstörerisch wirken sie sich aus, wenn sie alle Gefühle und Gedanken beherrschen. Wenn irgendwo, dann hat hier die oft mißbrauchte theologische Rede vom Kreuz ihren provokanten praktischen Ort. Wer nicht das heilende und solidarische Kreuz des (Mit-)Betroffenseins auf sich nimmt, vermehrt das heillose Kreuz der Gewalt und des Hasses, der Ungerechtigkeit und der Brutalität. Die Mitbetroffenheit für nicht dazugehörige Andere wird um so wichtiger in einer Zeit, in der eine anwachsende Anzahl von Menschen von Menschen weltweit ausgeschlossen wird, weil man sie nicht mehr, nicht einmal mehr zur Ausbeutung, braucht. Sie sind einfach überflüssig, wie die Indios im Amazonasgebiet und die Straßenkinder in den Metropolen, aber auch die arbeitslosen, die alten und behinderten Menschen.

#### 4. Mystagogie der Nachfolge

Der Verfasser des letzten Buches der Bibel gelangt zu seiner Offenbarung nur als einer, der in Apk 1,9 sagen kann: „Ich, Johannes, euer Bruder und euer Mit-Teilhaber an der Bedrängnis und am Königtum und an der Ausdauer in Christus.“ „Synkoinonos“ heißt das griechische Wort hier. Johannes ist mit-vergemeinschaftlicht mit denen, für die er schreibt, und zwar in ihrer Drangsal. Solche Mit-Genossenschaft und das geduldig mittragende Aushalten geschehen auch bei ihm im Raum der Basilea und im Bannkreis der Jesusbeziehung.

Diesen „Rückkoppelungseffekt“ gibt es in verschiedenen Ausformungen und in unterschiedlicher Dichte: Daß sich bei den Reichen die Perspektive verändert, wenn sie ihren Zustand von den Armen her beurteilen; daß sogenannte Unbehinderte nur dann geschwisterlich mit behinderten Menschen umgehen können, wenn sie bei sich selber ihre eigenen Behinderungen wie auch ihre Gefährdung für Behinderung nicht verdrängen und wenn sie von daher nicht gezwungen sind, die „Behinderten“ zu verdrängen; daß man seine eigenen dunklen und sündigen Seiten sieht und dann nicht mehr darauf angewiesen ist, Doppelmoral oder Sündenböcke zu produzieren, um selbst schuldfrei dastehen zu können; daß man in der Begegnung mit fremden Menschen seine eigenen Grenzen und Fremdheiten zu akzeptieren vermag und von daher die Basis gewinnt, Fremdes tolerieren zu können und leben zu lassen; daß man hierzulande lernt, auf weitere Steigerung des Wachstums zu verzichten, die Schulden der armen Länder zu erlassen und so etwas von der „Armut“ auf sich nimmt, zu der andere in extremster Form gezwungen werden, damit die Betroffenen<sup>19</sup> ein menschenwürdiges Leben aufbauen können. Auch daß man zu riskieren hat, von außen mit denen identifiziert zu werden, mit denen man sich solidarisiert. — Hier geht es nicht um von oben gesetzte Werte, sondern darum, im Sich-in-

<sup>17</sup> Zum Narzißmus als Pathologie des Individualismus und zu einer qualifizierten Sicht des hier zu differenzierenden Betroffenheitsbegriffs vgl. H. Steinkamp, Sozialpastoral, Freiburg i. B. 1991, 46ff und 78ff.

<sup>18</sup> H. E. Richter, Wer nicht leiden will, muß hassen. Zur Epidemie der Gewalt, Hamburg 1993.

<sup>19</sup> Den Begriff der „Betroffenen“ benutze ich hier in bezug auf Menschen, die von Not, Leid, Ausgrenzung, Krankheit, Behinderung und Unterdrückung betroffen sind. Betroffenheit ist hier also ein sachlich-objektiver Begriff und ist zu unterscheiden von der subjektiven Fähigkeit der Unbetroffenen, von Betroffenen betroffen zu sein.

die-anderen-Hineinversetzen gegenseitige Lebenswerte zu entdecken.

Daß sich die Stigmatisierung des Franziskus gegen Ende seines Lebens ereignet, signalisiert etwas Merkwürdiges. Was hier in äußerster Erfahrungsform geschieht, kann nicht zum Inhalt einer allgemeinen Forderung erhoben werden. Solche Prozesse, in denen Menschen sich mit Betroffenen so identifizieren, daß sie mehr oder weniger deren Merkmale und Schicksale teilen bzw. bei sich in anderen Formen entdecken, sind immer nur in einem quantitativ begrenzten Rahmen intensiver Begegnungen oder spezieller Berufe möglich, über den hinaus auch anderes Leben möglich sein darf und muß: die Freude an zweckfreien Beziehungen und Freundschaften, die keine diakonische Verausgabung nötig haben, die Lust an den Schönheiten des Lebens, an Musik, Kunst, Meditation, Natur und Stille. Jesus geht wochenlang in die Wüste, um vor den Menschen seine Ruhe zu haben, sich von Gott beschenken zu lassen und sich über die eigenen Ziele klar zu werden. Eine Total-Stigmatisierung kann man sich wohl nur an einem Punkt im Leben, der dann vielleicht auch dessen Ende ist, leisten, wo man nicht mehr mit seinen Kräften haushalten will: im Kairos des Martyriums, das aber nicht mutwillig gegen die zeitliche Länge des eigenen Lebens einzutauschen ist. Letztmögliche Stigmatisierung geschieht in einer Situation, wo sich die Entscheidung aufdrängt, mit seinem Leben das authentisch einzulösen, was man bisher in Kompromissen zwischen Solidarisierungsenergie und Lebensdauer „dosiert“ gelebt hat. Stigmatisierungen kann es im Leben nur punktuell geben; nehmen sie vom ganzen Leben Besitz, verliert man sein Leben (durchaus im Sinn des Evangeliums, vgl. Mt 10,39).

Wer leben will, kann sich nur auf wenige Stigmatisierungen einlassen und braucht auch da, wo er sich engagiert, viel Distanz, um nicht darin wie in einem tiefen Strudel zu ertrinken und „sich zu verlieren“. Diese „Gefahr“ ist nicht zu unterschätzen. Zugleich ermöglicht aber ein solches Leben, im bei uns seltenen Ernstfall einer ganz bestimmten Herausforderung „alles“ zu riskieren. Ich denke hier an

viele Menschen, die z.B. in lateinamerikanischen Ländern für ihre Solidarität mit den Indios zu MärtyrerInnen geworden sind. Jeder Mensch muß selbst entscheiden, wo er wie handelt und wo er wie weit gehen kann oder will, immer mit den ebenso riskierten Anteilen von Sünde und Schuld, weil man immer irgendwelchen Menschen nicht gerecht wird, wenn man sich aus „Notwehr“ (vielleicht immer doch zu vorzeitig?) gegen allzuviele Notleidende abgrenzt. Auf der anderen Seite gehört es zur menschlichen Existenz und zur christlichen Hoffnung auf Christi Kommen, auch in der Diakonie nicht großenwahnsinnig werden zu wollen oder zu müssen.

### 5. Gottes „unglaubliche“ Stigmatisierung

Doch nochmals zurück zu den, wovon Ausgang genommen wurde, zum Anliegen des Hebräerbriefes, die Glaubwürdigkeit unseres Glaubens zu begründen und zu vertiefen: vielleicht als Versuch einer authentischen Weiterführung im Zusammenhang mit den vielen und fürchterlichen Leiden in unserer Zeit und in unserer jüngeren Vergangenheit. In diesem Zusammenhang können wir Wertvolles von jüdischen Philosophen und Theologen erfahren, die intensiv danach gesucht haben, wie man nach Auschwitz noch von und mit Gott reden kann und darf. Hans Jonas spricht von Gottes „Machtentsagung“ in der Geschichte der Menschen zugunsten des Tatbestandes, daß er im leidenden Menschen selbst leidet.<sup>20</sup> Ein Gott indes, der uns die Freiheit läßt und nur zuschaut, besitzt dem unsäglichen Leiden der Menschen gegenüber keine Glaubwürdigkeit mehr. Genau das weiß auch der Hebräerbrief!

Jesus hat keine Erklärungen gegeben, warum es Krankheit und Leid gibt. Er hat diese Frage immer *praktisch* beantwortet, dadurch nämlich, daß er den Leidenden nahe war und für die Gerechtigkeit den Unterdrückten gegenüber eingetreten ist. Genau dieses Handeln hat ihn ans Kreuz gebracht. Was wäre es auch für ein Sarkasmus, wenn da ein Gott auf uns zukäme und würde uns von oben herab sagen,

warum wir leiden, aber dieses Leiden selbst doch nicht abschaffte. Wenn wir zu einem schwerkranken Menschen hingehen und ihm nur die medizinischen Gründe sagen, warum er leidet: das wird nicht viel Trost bringen. Aber wenn ich mich hinsetze und wenigstens versuche, sein Leiden mitzutragen und mitauszuhalten, das ist eine hilfreiche „Antwort“. So ist auch die Antwort Gottes.

Es gibt keine (Gott unlädiert belassende) supranaturalistische Erlösung von oben nach unten, sondern nur die Erlösung im Detail des „unten“, daß Gott es riskiert, dieser Mensch Jesus zu sein. Gott solidarisiert sich derart mit seiner leidenden Schöpfung, daß er als Mensch insbesondere den bedrängten Menschen gegenüber Liebe und Freiheit, Hilfe und Befreiung verwirklicht und daß er gerade aufgrund dieser Menschenachtung Ohnmacht und Leiden erfährt. Gott läßt sich in Jesus Christus von den stigmatisierten Menschen selbst stigmatisieren. Aus dieser Perspektive kann nun auch die Stigmatisierung des Franziskus als ein wechselseitiges Geschehen gesehen werden: Franziskus leidet nicht nur in seiner Nachfolge Jesu dessen Wundmale mit, sondern auch umgekehrt gerät der erhöhte Herr mit den Wunden des Franziskus in Kontakt und fühlt dessen Schmerz in sich selbst.

Der ewige Hohepriester bleibt also — wenn auch in veränderter Gestalt — Opfer: Dadurch, daß Gott den Auferstandenen *mit* seinen Wundmalen, mit seinem Martyrium in sich hineinholt, holt er das Leiden der ganzen Menschheit, das Martyrium dieser Geschichte in sich hinein. Die Leidensgeschichte der Menschheit *ist* der geschundene Leib Gottes selbst. Alle Klagen der Menschen werden vom gemarterten Gekreuzigten in Gott selbst gegen sein eigenes Herz ausgesprochen. Hätte er nicht eine unerschöpfliche, weil göttliche Kraft, dieses Leiden zu ertragen, es müßte ihn zerreißen, er müßte explodieren. Denn alles Leid der Erde befindet sich in ihm und findet auch in ihm statt.

So gewinnt auch die Kreuzigungsszene im Markusevangelium ihre wohl tiefste Bedeutung. Nicht von ungefähr bemerkt E. Brandenburger, daß Hebr

5,7-10 der markinischen Passionsgeschichte sehr nahe steht.<sup>21</sup> Und darin ist es eigenartig, daß der heidnische Hauptmann genau an der Stelle die *Wahrheit* des Sohnes Gottes erfährt, wo dieser *so* stirbt, daß er die Klage hinausruft (vgl. Mk 15,35-39): „Mein Gott, mein Gott warum hast Du mich verlassen?“<sup>22</sup> Angesichts des Gottverlassenen kann er paradoxerweise sagen: „Das ist Gottes Sohn gewesen!“ Intensiver kann man die Verbindung von Leiderfahrung und Gottesgegenwart in Jesu Geschichte, in unserer Geschichte, in unseren Geschichten kaum mehr zum Ausdruck bringen. Gott schreibt keine Siegesgeschichte, sondern lebt das Leben eines Opfers der Geschichte. Die Wahrhaftigkeit und damit die Wahrheit unseres Gottes zeigen sich darin, daß er in Jesus nicht nur ein Menschenleben, sondern ein am Ende bis zum äußersten Leiden getriebenes Menschenleben buchstäblich an den eigenen Leib herangelassen hat. Daß er keine überirdischen Mächte beansprucht, um dem irdischen Leiden zu entgehen. Gott rettet seinen Sohn nicht vor dem und am Kreuz. Gott führt sich auf dieser Erde nicht wie ein Halbgott auf, der mit außerordentlichen Wundern und Mächten seine Durchsetzungskraft zeigt. Er ist darin ganz Gott auf der Erde, daß er ganz Mensch ist. So wird die Menschwerdung Gottes auch zur Leidwerdung Gottes. „Gott läßt sich hinausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns... nur der leidende Gott kann helfen.“<sup>23</sup>

### 6. Grund der Hoffnung

Genau dadurch sprengt Gott in Jesus den Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt unter den Menschen. Er setzt „nur“ auf die Macht der Liebe und der Freiheit, auf die Macht der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit. Wo diese Mächte aber ohnmächtig werden, wo die Erfahrungen der Liebe und der Gerechtigkeit nicht mehr aus sich selbst heraus wirksam sein können, weil ihnen Gewalt entgegentritt, hat auch Gott keine Macht mehr. Liebe kann

<sup>20</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*,

Frankfurt/M. 1987, 49.

<sup>21</sup> Vgl. Brandenburger, *Studien* 36.

<sup>22</sup> Vgl. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1968, 204 ff.

<sup>23</sup> D. Bonhoeffer, *Brief vom 16.7.1944*, in: *Widerstand und Ergebung*, München 1959, 242.

sich nicht mit Gewalt verbinden, sie würde sich selbst zerstören. Gott kann nicht andere Wirkungsweisen in dieser Welt anwenden, als die, die seine eigene Identität ausmachen: nämlich Liebe und Gerechtigkeit. In *dieser* Form gibt es sehr wohl eine Macht Gottes in unserem Leben und in der Geschichte: Wo immer Menschen sich beistehen in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und deshalb Benachteiligung und Kreuz riskieren, da ist seine Kraft, sein Geist am Werk, da haben wir mit ihm zu tun. Darüber hinaus ist er genauso hilflos wie wir, wenn auch wir auf Gewalt verzichten und nicht der Mitmenschlichkeit gegenüber artfremde Mittel benutzen.

Die Rede von der Ohnmacht Gottes in der Geschichte ist selbstverständlich mit Vorsicht zu genießen. Ontologische Aussagen über Gott sind hier nicht angezielt. Im Gegenteil: Was ich hier zu formulieren versuche, ist vielmehr der hilflose menschliche Versuch, sich dem Geheimnis Gottes auf der Beziehungsebene zu nähern. Wie können wir angesichts unserer eigenen Situation an Gott glauben und zu ihm beten, ohne uns demütigen zu müssen? Was in diesem Versuch formuliert wird, ist dem Geheimnis Gottes ungleich unähnlicher als ähnlich. In diesem Kontext ist die Rede von der „Ohnmacht“ Gottes keine defätistische Reaktion auf die durchaus verständlichen Angriffe, daß der Glaube an Gott ja auch nichts nutze, weil er ja doch nicht eingreife. Vielmehr soll der Gedanke versucht werden, daß kein Bereich menschlicher und geschichtlicher Existenz, auch nicht der leidvollste und ohnmächtigste, gottlos ist, und daß gerade darin jene göttliche solidarische Macht erfahrbar ist, die jede gewalttätige menschliche Macht desavouiert und durchbricht.

Für mich liegt hier die tiefe Wurzel einer starken Hoffnung frei, nämlich: Wenn es so ist, daß Gott so solidarisch zu seiner Schöpfung hält, wenn er uns in der Ohnmacht am nächsten ist, dann ist er uns auch am allertiefsten Punkt dieser Ohnmacht, im Tod, wo wir alles loslassen müssen, am allernächsten. Im Tod wird er bei uns sein und uns auffangen und retten, wie er Jesus gerettet hat. Am Ort der äußersten Hoffnungslosigkeit wird Gottes unbändige Kraft zur Passion umschlagen in eine ebenso

unbändige Kraft, das Leben zu erhalten, uns aufzufangen und eine neue Erde und Schöpfung zu bringen. Denn dieses Teilen unseres Lebens hat nichts Schwächliches oder Morbides an sich, sondern kann sich nur ein Gott mit unerschöpflicher Liebes- und Lebensvitalität leisten. Daß er jetzt in Ohnmacht bei uns ist und die Macht der Liebe stärkt, ist ein Glaubwürdigkeitsbeleg für seine Rettungsabsicht und für seine Rettungskraft, dafür also, daß er retten *will* und *kann*.

### 7. Zukunft des priesterlichen Amtes

Auch wenn noch oder wieder ganz bestimmte Passagen aus dem Hebräerbrief für das Pathos einer Primizpredigt erhalten müssen, dürfte bei einer weniger simplen Sicht der Texte sofort klar werden: Dieser Brief ist am wenigsten geeignet, das priesterliche Amtsverständnis hochzustilisieren. Denn für den Verfasser gibt es nur *ein* Hohespriestertum, nämlich das des Christus. Irdisches und himmlisches Priestertum schließen sich aus. Auch Christus selbst war in seinen irdischen Tagen nicht Hohepriester, sondern ausschließlich Opfer. Nur von der Erhöhung her wird sein Priestertum wirksam. Es würde dem Verfasser nicht im Traum einfallen, vom Hohenpriestertum Christi her ein neues menschliches Priestertum zu konzipieren. Die Verantwortlichen in der Verkündigung haben selbst keine priesterliche Funktion, sondern die Aufgabe, die priesterliche Funktion Christi zu verkünden, als Hoffnung für die Gemeinde. Diese allerdings lebt noch in den irdischen Tagen und steht analog zu Christus im Opferdasein.

Ginge es dem Hohenpriester Christus, wenn er nun auf die Erde käme, vielleicht genauso, wie in Hebr 8,4 bezüglich der levitischen Priester beschrieben, nämlich daß er sich nicht Priester nennen könne, um nicht mit diesen verwechselt zu werden? — Nun, ob der Hohepriester mit den Verantwortlichen im kirchlichen Amt verglichen werden will oder nicht, wird nicht allein von ihrem Titel abhängen, sondern davon, ob sie in ihrem Sein und Handeln etwas von jenem mitfühlenden Leben und von jener Opferexistenz darstellen, die der ewige Hohepriester in seinen irdischen Tagen gelebt hat.

Immerhin gibt es eine Geschichte zwischen dem Hebräerbrief und uns. Obgleich historisch und theologisch vieles dafür spricht, den Priesterbegriff in diesem Zusammenhang besser aufzugeben<sup>24</sup>, kann ich als *praktischer* Theologe nicht den jahrhundertalten Sprachgebrauch ignorieren, der nicht nur in der katholischen Kirche, sondern auch gesellschaftlich zur Bezeichnung ihrer Amtsträger alltagssprachlich gefügt ist und der übrigens auch zum konfessionellen Profil der katholischen Kirche gehört.<sup>25</sup>

Vielleicht darf die eschatologische Qualität des hohenpriesterlichen Titels mit großer Vorsicht doch auch so aufgefaßt werden, daß es im Meer des „Noch-nicht“ dennoch eine kleine Insel des „Doch-schon“, daß es eine winzige Berechtigung für diesen Titel gibt, aber mit der um so größeren Verpflichtung, daß er sich inhaltlich strikt an die Theologie des Hebräerbriefes bindet: Die Erscheinungsweise des Hohenpriesters auf Erden ist die des Opfers, also dessen, der sich vom Schicksal der Menschen, besonders der Bedrängten und Leidenden, stigmatisieren läßt. In dem Maß, wo Verantwortliche im kirchlichen Amt ihren spezifischen Dienst in Kirche und Welt derart verstehen und gestalten, sei ihnen von Herzen gerne in der Vorwegnahme der Vollendung, mit der Gott ein solches Leben krönen wird, der priesterliche Titel gegönnt. Unbeschadet des Tatbestandes, daß dann natürlich auch alle Gläubigen, sofern sie sich auf ein solches Leben einlassen, ihrer Glaubenshoffnung in der gleichen Selbsttitulierung Ausdruck geben dürfen.

Nun, das Allgemeine muß nicht das Besondere eines Leitungsamtes beseitigen, das die Verantwortung übernimmt, den Glauben der Gläubigen an den ewigen Hohenpriester zu stärken und so selbst, ganz im Sinne des Hebräerbriefes, in der gemeinde-

leitenden Verantwortung Glaubenszeugnis zu geben (vgl. Hebr 13,7).<sup>26</sup> Wichtig bleibt in jedem Fall: Der priesterliche Titel ist ein eschatologischer Begriff, streng gebunden an seine diesseitige Daseinsform in der Hingabe und an seine Glaubensgestalt in der Hoffnung auf den erhöhten und mitfühlenden Heilshelfer.

Wenn dies zutrifft, wird man wohl neu darüber nachzudenken haben, inwiefern im kirchlichen Amt der Aspekt der Diakonie, also des Mitleidens mit den Leidenden, neu gesehen, verstärkt, vielleicht auch gerettet wird.<sup>27</sup> Immerhin gibt es das Diakonat nicht nur als Vorstufe zur Priesterweihe, sondern als bleibende inhaltliche Dimensionierung dieses Amtes.<sup>28</sup> Deswegen wird auch in der Priesterweihe an entscheidender Stelle an die Armen erinnert.

Aus dieser Perspektive gewinnt der Opfercharakter der Eucharistiefeyer eine neue (bzw. wieder seine alte) brisante Bedeutung. Denn das Zentrum christlicher Erinnerung ist die Vergegenwärtigung des Opfers der Geschichte schlechthin, das ChristInnen in Jesus von Nazaret als ein von Gott selbst riskiertes erkennen. Die Eucharistiefeyer ist Memoria der Worte Jesu und seiner Zeichenhandlung des letzten Abendmahles, und eben darin die Erinnerung seiner radikalsten Diakonie für die Menschen und der göttlichen Bestätigung dieses „Opfers“ durch die Erhöhung. Es handelt sich also tatsächlich um ein Erinnerungsmahl *und* um ein Opfergedächtnis. Wir feiern darin unsere irdische Existenz im Horizont und Licht *der* Hoffnung, die in der Erinnerung, z. B. an den Hebräerbrief, geschenkt ist.

*Dr. Ottmar Fuchs ist Professor für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Universität Bamberg. Seine Anschrift: An der Universität 2, 96047 Bamberg.*

<sup>24</sup> Vgl. dazu die Beiträge in: P. Hoffmann (Hrsg.), *Priesterkirche, Düsseldorf 21989*.

<sup>25</sup> Es geht in der Ökumene nämlich nicht um das Ausmerzen und Ausgleichen von unterschiedlichen Sprachen und Symbolsystemen, sondern um die jeweilige Verbindung dieser Systeme mit christlichem Verständnis und christlicher Praxis und um die gegenseitige Anerkennung unterschiedlicher kirchlicher Symbol- und Institutionsysteme auf der Basis der Frage, wie weit sie, in ihrer charakteristischen Eigenheit ermöglichend und zugleich begrenzt Gottes Gegenwart in Kirche und Welt ausdrücken und vertiefen, steigern und vertreten. Terminologischer Purismus kann dann gut der Wirkungsfrage (hinsichtlich der

Reich Gottes Praxis) weichen.

<sup>26</sup> Übrigens: Diese Anmerkungen zu einem kirchlichen Amt im Sinne des Hebräerbriefes sind jenseits der bisher geltenden disziplinären Zulassungsbestimmungen zum Amt angesiedelt und beziehen sich strikt auf Frauen und Männer, Verheiratete und Unverheiratete, die allein aufgrund ihrer Berufung zu diesen Wesensaufgaben des Ordo und aufgrund ihrer Tätigkeit darin zum Amt zugelassen werden.

<sup>27</sup> Vgl. dazu insgesamt meine Vorschläge in: *Ämter für eine Kirche der Zukunft. Ein Diskussionsanstoß, Luzern 1993*.

<sup>28</sup> Vgl. dazu K. Hillenbrand, *Die Liebe Christi drängt uns. Gedanken zum Dienst des Priesters, Würzburg 1992, 41ff.*

## »Viele Male und auf vielerlei Weise...«

Kommentare zum Hebräerbrief 1968 bis 1991

In den letzten zwei Jahrzehnten ist der Hebr aus dem Schlagschatten des Paulus, in dem er lange Zeit ein weniger beachtetes Dasein führte, unübersehbar herausgetreten. Die etwa 25 Monographien, die in diesem Zeitraum erschienen sind, zahllose Aufsätze und besonders die hier anzuzeigenden Kommentare beweisen ein gesteigertes theologisches Interesse an diesem Außenseiter im NT. Allein in den 80er Jahren sind – rechnet man die kleineren hinzu – nahezu zwanzig Kommentare erschienen.<sup>1</sup> In der Zahl enthalten sind die Nachdrucke der noch immer unentbehrlichen Auslegungen von *Delitzsch*, *Riggenbach* und *Schlatter* sowie die Neuauflage von *Bruce*, *Laubach*, *Michel* („Mit Ergänzungen zum Literaturverzeichnis“, sonst unverändert) und *Strobel*. Über letzteren ist unten zu berichten, da es sich hier um einen neuen Kommentar aus dem Jahre 1975 handelt.

*Eduard Riggenbach, Der Brief an die Hebräer. Mit einem Geleitwort von Otfried Hofius. Kommentar zum Neuen Testament XIV, hrsg. von Th. Zahn. 2./3. ergänzte und berichtigte Auflage, erschienen bei A. Deichert Leipzig 1922. R. Brockhaus Wuppertal 1987, 464 S. geb. DM 78,00.*

*Riggenbachs* Kommentar kann nur in einigen Einleitungsfragen (z. B. bei der Annahme, die Adressaten des Hebr seien Judenchristen) als überholt gelten. Sonst hat er von seiner Bedeutung nichts verloren. In seinem „Geleitwort“ hebt O. Hofius mit Recht vier Vorzüge des Kommentars hervor: 1. Minutiöse textkritische Arbeit an der handschriftlichen Überlieferung; 2. gründliche Auswertung des rabbinischen und jüdisch-hellenistischen Schrifttums (vor allem Philo und Josephus); 3. besondere Berücksichtigung der patristischen Auslegung (für das Zahn'sche Kommentarwerk charakteristisch); 4. sorgfältige sprachlich-philologische Exegese. Diese Vorzüge machen den Kommentar noch auf lange Zeit unentbehrlich.

*Franz Delitzsch, Der Hebräerbrief. Mit einem Geleitwort von Otto Michel. Nachdruck der ersten Auflage von 1857, erschienen bei Dörffling und Franke Leipzig. Brunnen Verlag Gießen 1989, 770 S. geb. DM 98,00.*

Was *Riggenbach* im 20. Jh. darstellt, das war *Delitzsch* im 19. Jh., „ein großer Bibelkenner, ein genauer Ausleger der jüdischen Tradition und ein Liebhaber des lutheri-

schen Bekenntnisses gleichermaßen“ (O. Michel in seinem „Geleitwort. Franz Delitzsch als Ausleger des Hebräerbriefs“). Getragen von einer entsprechenden dogmatischen Grundkonzeption treibt *Delitzsch* die Exegese unserer rätselhaften Schrift mit beachtlichen historischen und traditionsgeschichtlichen Erwägungen (Alexandrinismus, sapientiale Literatur) voran. Auch wenn in der Einleitung manches obsolet geworden ist – die Adressierung nach Jerusalem, die Frühdatierung (Anfang der sechziger Jahre), die Verfasserfrage (Autor soll ein „Apostel“ im Sinne von Apg 14,14, Barnabas und Paulus, sein) –, in der theologischen Exegese des Textes „als zusammenhängende Fortbewegung ohne klaffende Lücke“ (*Michel IV*) hat dieser Kommentar wenig seinesgleichen.

*Franz Joseph Schierse, Der Brief an die Hebräer. Geistliche Schriftlesung NT 18. Patmos Düsseldorf 1968. 155 S. geb. DM 29,80.*

Die Reihe der hier zu besprechenden Neuauslegungen beginnt mit *Schierse*. Nachdem er 1955 seine große, viel beachtete Monographie zur theologischen Grundfrage des Hebr veröffentlicht hatte<sup>2</sup>, legte er 1968 eine kleine, eher meditativ gehaltene Auslegung vor, die man mit Fug und Recht eine „Geistliche Schriftlesung“ (so der Name der Reihe) nennen kann. Der Versuch, die im Hebr vorgestellte Bekämpfung frühchristlicher Glaubensmüdigkeit als Paradigma für die heutige Zeit zu nehmen, gibt der Auslegung ihr besonderes Gepräge.

Die knappe „Einführung“ (7-17) hält fest: Hebr ist eine original griechische Schrift (7) von unbekanntem Verfasser (151), die sich an Heidenchristen richtet (8), geschrieben etwa am Vorabend der Domitianischen Verfolgung (16). Ihr Zweck ist es, „durch theologische Überlegungen“ die am Ende des 1. Jh.s auftauchenden Glaubensschwierigkeiten zu überwinden. Sie betreffen 1. „die Unanschaulichkeit des Heils“ (8), die um so anstößiger wird, je länger die Parusie verzieht. Dieser Anfechtung begegnet Hebr so, daß er das Heilsgeschehen in das alexandrinisch vorgeprägte „räumlich-metaphysische Schema von irdisch und himmlisch“ einzeffnet und so von jeder endzeitlichen Terminfrage unabhängig macht (8f). Die Glaubensschwierigkeiten betreffen 2. sittliche Schwächen (11). Ihnen begegnet der Hebr mit einer breit entfaltenen Sühnetheologie, die in der einen und einzigen Opfergabe Jesu gründet,

welche von den Schwachheitssünden reinigt, für den Abfall aber kein weiteres Opfer kennt und darum eine zweite Buße ausschließt (12-15). Die Glaubensschwierigkeiten betreffen 3. die Feindseligkeit der Welt (15). Gegen sie soll die Gemeinde so gefeit werden, daß sie mögliche Leiden bewußt als Schmach Christi übernimmt und durchsteht (16f). Die abschnittsweise Auslegung des Briefes, die außerordentlich knapp, aber intensiv textbezogen ist, stellt dieses dreifache seelsorgerliche Anliegen des Hebräerbriefautors klar und überzeugend heraus.

*August Strobel, Der Brief an die Hebräer. Das Neue Testament Deutsch 9/2. 4. überarbeitete Auflage der neuen Fassung. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 13/1991. 202 S. und 1 Faltblatt kt. DM 29,80.*

*Strobel* sieht im Hebr einen nach der Form eines hellenistischen Synagogenvortrages erstellten homiletischen Entwurf, den er als „rhetorisches Kunstwerk“ klassifiziert (80). Anders als bei Buchanan ist Ps 110 jedoch nicht nur Basistext. Vielmehr soll dieser „Eckpfeiler des großen Hallel“ (81) der Gliederung des ganzen – ausgenommen den „Predigteingang“ 1,1-3 und den „Briefanhang“ 13,1-25 – zugrunde gelegt sein:

1,4-4,13: Erster Hauptteil: „Setze dich zu meiner Rechten“ (Ps 110,1)

4,14-6,20: Zweiter Hauptteil: „Du bist Priester“ (Ps 110,4) 7,1-10,18: Dritter Hauptteil: „Ewiglich nach der Ordnung Melchisedeks“ (Ps 110,4)

10,19-12,29: Vierter Hauptteil: „Der Herr wird das machtvolle Zepter aus Zion senden... am Tage des Zorns... wird er richten“ (Ps 110,2.5f).

Wenn das so sein sollte (was kaum glaubhaft ist, weil die Masse des Stoffes sich dem Schema nicht fügen will), dann darf man sich nicht wundern, daß diese kompositorische Raffinesse bis auf *Strobel* unerkannt geblieben ist.

Was die historischen Probleme anbetrifft, so bleibt es natürlich auch in diesem Kommentar bei bloßen „Vermutungen“ (84): Als Adressaten nimmt *Strobel* eine jüdenchristlich-hellenistische Gemeinde an (82), die in der jüdischen Diaspora im Osten des römischen Imperiums (Ephesus? Korinth?) beheimatet gewesen ist (84). Aber die starken Gründe, die eher an heidenchristliche Gemeinden denken lassen (vgl. 3,12; 6,1), werden gar nicht erwogen. Tatsächlich jedoch hat die Differenzierung zwischen Juden- und Heidenchristen für den Hebr keine aktuelle Bedeutung mehr (vgl. 4,14-16; 6,11f.; 10,22f.36; 12,1-3.4-11.12f.) Der Verfasser ist „vielleicht“ eine Paulus nahestehende „Persönlichkeit“, wobei *Strobel* zunächst an Apollos denkt (83). Er schreibt „aus Italien“ (84), und

zwar um 60 n. Chr. Entscheidendes Argument ist der keineswegs stichhaltige Hinweis darauf, daß „der katastrophale Einschnitt des Jahres 70 n. Chr.“ keine Erwähnung findet (83). Aber den erwartet auch niemand bei einer nur auf den hermeneutischen Effekt zielenden kultischen Argumentation, die sich überdies nur an der Stiftshütte und den Kultvorschriften des Pentateuch orientiert (März 20).

Die Auslegung selbst ist sehr bemüht, den Verfasser des Hebr als Schrifttheologen herauszustellen, der in Anlehnung an Philo und in großer Nähe zu Paulus theologisiert. Ersterem wird man zustimmen, bei der Nähe zu „Zentralthemen des Paulus“ (83) ist Skepsis geboten. Denn was hier genannt wird – z. B. 6,8ff./2 Kor 6,2; 5,12/2 Kor 3,1ff.; 6,13ff./Röm 4,1ff.; 10,37ff./Röm 1,17/Gal 3,11; 11,1ff./Röm 3/Gal 3 –, ist in keinem einzigen Falle überzeugend. Drei kleine Exkurse sind in die Auslegung eingeschoben: Das Problem der zweiten Buße (137f.: *Strobel* nimmt den Hebr theologisch in Schutz); Gnostisches Gut in 7,3? (149: Die Frage wird nicht nur für diese Stelle, sondern für den ganzen Hebr schroff verneint); Zum Verständnis von Kap. 11 (208: Es wird kein festes „Lehrstück“ verarbeitet, sondern es liegt Anlehnung an ähnliche Aufzählungen aus der „spätjüdischen und frühchristlichen Literatur“ vor).

*Strobel* legt einen Kommentar vor, der die hohe Theologie dieser frühchristlichen Schrift sorgfältig, manchmal zu phantasievoll nachzeichnet und ihre Bedeutung für die heutige Verkündigung herauszuarbeiten versteht. Wichtig und richtig ist jedenfalls, daß Hebr ein beachtliches Kapitel *theologia cruicis* schreibt und dabei das Opfer Christi „als unmittelbare praktische Anwendung einer Eschatologie des Kreuzes“ versteht (82). Es gibt kein „Gottesverhältnis des Menschen“, das dieses Opfer nicht zur Voraussetzung hätte (80).

Daß man im einzelnen vieles anders beurteilen kann, versteht sich. Ob z. B. von „lebhafter Naherwartung“ (85) gesprochen werden kann, scheint fraglich, da die Naherwartung doch nur hier und da paränetisch eingesetzt wird. Oder: daß die „toten Werke“ und das „Vertrauen auf Gott“ in 6,1 „eine Berührung mit paulinischem Denken“ erkennen lassen (135), ist eine völlig verfehlete Einschätzung. Und schließlich: daß Luthers Einstellung zur Bußlehre des Hebr „bei geschichtlicher Betrachtung... heute nicht mehr annehmbar“ sei (137), wird schwerlich überzeugen. Auch bei der religionsgeschichtlichen Einordnung erheben sich Fragen. *Strobel* versteht den Hebr als Anwalt einer kultisch orientierten Religiosität, dargeboten als Schriftexegese und in platonischer Begrifflichkeit

<sup>1</sup> Der hier vorgelegte Bericht ist ursprünglich in der „Theologischen Rundschau“ 56 (1991) 113-139 erschienen und hat auch die fremdsprachigen Kommentare enthalten. Auf deren Besprechung wird hier aus naheliegenden Gründen verzichtet. Der Literaturbericht „Neue Kommentare zum Hebräerbrief“ ist in der von M. Evang und O. Merk herausgegebenen Festschrift für Erich

Gräßer „Aufbruch und Verheißung“ noch einmal gedruckt worden und, mit einem Nachtrag versehen, 1992 bei de Gruyter in Berlin erschienen. Siehe dort auf den Seiten 205-204.

<sup>2</sup> F. J. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefs. Münchener Theologische Studien 1/9 (1955).

(80). Voraussetzung seines theologischen Entwurfes soll einerseits sein „die Welt des hellenistisch-philosophischen Glaubens“, andererseits „ein jüdisch-schriftgelehrter Denkhorizont“ (80). Allerdings wird die religionsgeschichtliche Standortbestimmung des Hebr dieser Wahrnehmung dann doch nicht gerecht. Daß nur schwache Tendenzen zur Gnosis vorliegen (85), mag sein. Problematisch ist die Behauptung, nicht „die dualistische Axiologie einer platonisch-philosophischen Weltanschauung“ bestimme die Sachaussagen, sondern die „teleologische Hoffnung eines biblisch orientierten rabbinischen und apokalyptischen Judentums“ (85). Als gelte es, das Licht von der Finsternis zu scheiden! Daß es gerade die Kombination beider Anschauungen sein könnte, die dem eschatologischen Entwurf unserer Schrift ihren besonderen Charakter gibt – das Heil liegt voraus und oben zugleich 11,9f.13-16; 13,14 (Braun), es wird mit konkret-zeitlichen und mit Begriffen einer transzendenten Räumlichkeit beschrieben –, wird bei dieser sich zäh haltenden Alternative nicht erwogen. Und was das zusammenfassende Urteil anbetrifft – Hebr sei das „Zeugnis eines judenchristlichen Urchristentums...“, das das Christusgeschehen hellenistisch ausgesprochen, doch in Wahrheit durchaus apokalyptisch verstanden hat“ (85f.) –, so entlarvt es sich bei der Kommentierung der Texte selbst als bloßes Wunschdenken. Wann ließe sich Sprache jemals als leere Worthülse handhaben? Hellenistisch *Ausgesprochenes* wird wohl auch hellenistisch *Gedachtes* meinen, wofür der Schrifttheologe Philo als Zeuge aufgerufen sei, in dessen Nähe Strobel unseren Verfasser sieht. Ja, er rechnet hier sogar mit „literarischer Abhängigkeit“ (85). Wo aber der Alexandrinismus als nennenswerter Faktor für die Ausformung der Theologie des Hebr akzeptiert wird, ist die o.g. Alternative platonisch-philosophisch oder biblisch-rabbinisch-apokalyptisch gegenstandslos.

Herbert Braun, *An die Hebräer. Handbuch zum Neuen Testament 14*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1984. 485 S. Hln. DM 128,00, kt. DM 74,00.

Brauns Kommentar ist mit großer Spannung erwartet worden, gab es doch in Deutschland seit O. Michel (1936 bzw. <sup>2</sup>1949) keine wissenschaftliche Neubearbeitung des Hebr. Der erste Eindruck war freilich enttäuschend: viel Material, wenig theologische Exegese. W. G. Kümmel hat entsprechend heftig protestiert. Der „Überfluß nutzloser Aufzählungen zum Wortgebrauch“, die „Häufung von Aufzählungen zu Vorstellungen und Sachen“ lasse den Kom-

mentar zu einem „Irrgarten von Informationen“ werden, der aber den Vorstoß „zum Sinn des Ganzen“ vermissen lasse: „Das Buch enthält wohl eine über jedes sinnvolle Maß weit hinausgehende Anhäufung von exegetischem Material, es ist aber überhaupt kein Kommentar, und schon gar nicht ein theologischer Kommentar.“<sup>3</sup>

Inzwischen hat sich *meine* Meinung geändert. Nachdem ich nun schon viele Monate den Kommentar intensiv benutze, stellt er sich mir doch als ein ungemein nützlich *hermeneutisches* Hilfsmittel dar, das mit stupendem Fleiß und bewundernswert reicher Kenntnis des religionsgeschichtlichen Materials gearbeitet ist und wirkliche Zugänge zu dieser schwierigen spät-ntl. Schrift eröffnet. Daß Braun seine penible historische und philologische Analyse nicht sehr viel stärker bis zu einer *theologischen* Auslegung vorantreibt – sie findet man nur in Einzelsätzen versteckt, z. T. auch in der wirklich glänzenden Übersetzung und am handgreiflichsten natürlich in den 11 Exkursen (Schriftbenutzung; Sohn und Gottessohn; Chronologische Aporie der Hebr-Christologie; Die Engel; Jesus, der himmlische Hohepriester; Die Ruhe; Der Glaube; Melchisedek; Die Ablehnung der zweiten Buße; Bund; Sühneblut), die ohnehin Höhepunkte im Kommentar darstellen –, also, daß die theologischen Linien nicht kräftiger ausgezogen sind, wird man bedauern. Zwar sieht Braun selbst seine „Hauptaufgabe darin, das theologische Profil dieses interessanten späthristlichen (!) Textes im Zusammenhang der alttestamentlichen, jüdischen, christlichen und außerchristlichen damaligen Religionswelt möglichst scharf herauszuarbeiten“ (V). Aber *diese* Arbeit muß auf der Basis des Braunschen Kommentars noch getan werden. In der vorliegenden Kommentierung jedenfalls geht die überlastige Materialhäufung eindeutig auf Kosten der theologischen Profilerhebung. Trotzdem ist der Kommentar auch in dieser Form ein wichtiges Ereignis der Hebr-Exegese.

Braun ist ein echter Nachfolger von Windisch, allerdings von 135 auf 485 S. angewachsen. Der Handbuchcharakter der Reihe wird gewahrt, was heißt, daß die religionsgeschichtliche Fragestellung Priorität hat. Und das ist keineswegs unberechtigt. Die seit Windisch (<sup>2</sup>1931) hinzugekommenen Quellen – Qumran, Nag-Hammadi, Mandaica sowie die in Nestle-Aland<sup>26</sup> neu verwendeten Papyri und Minuskeln – sind denn auch der Grund, warum Braun eine Neubearbeitung des Hebr für „fällig“ hält (V). Was hier an Material geboten wird, vor allem auch in den Exkursen, ist immens, setzt allerdings auch einen Seufzer

frei: Da die Vergleichsstellen nur in den wichtigsten Fällen ausgeschrieben werden, fragt man: wer soll das alles nachschlagen?

In der kurzen „Einleitung“ (1-5) erklärt Braun, warum Hebr in der theologischen Struktur vielfach einen „Alleingang“ vollzieht (1). Die Christologie ist in der Sache (Präexistenz und Erhöhung) zwar „allgemein-spätneutestamentlich“, in der Terminologie (christologische Titel), in der Vorstellung (Hoherpriester, Sühneblut, Wegbereitung ins himmlische Heiligtum) und in der rigorosen Paränese jedoch beispiellos. Vor allem das Beieinander einer zeitlich-eschatologischen Linie und einer transzendenten Räumlichkeit sowie die „dualistische Wertung“ des „Geschaffenen“ geben dem Hebr sein unverwechselbares Gepräge. Braun – und damit unterscheidet er sich von allen neueren Kommentatoren – hält Ernst Käsemanns einstigen Entwurf (Das wandernde Gottesvolk, 1939), „der die gnostische Versetzung des Hb unterstreicht“, grundsätzlich für richtig, „auch wenn man bei der Zitierung dualistischer Belegtexte wird vorsichtiger sein müssen“ (1). Dem ist zuzustimmen. Daß Hebr (vor-)gnostisches bzw. gnostisierendes Gedankengut aufgenommen hat (z. B. 1,2; 2,10f.; 3,7-4,11; 6,19f.; 7,1-3; 9,8; 10,19f.), scheint mir noch immer wahrscheinlich.<sup>4</sup>

Was die klassischen Einleitungsfragen anbetrifft, so verweist Braun u. a. auf Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 1975, 237-251, dessen Ergebnisse er weitgehend teilt (allerdings mit dem bemerkenswerten Unterschied, daß Braun doch spezielle Züge einer konkreten Gemeinde und nicht die allgemeine Situation der Kirche anvisiert sieht, 2f.; gegen Vielhauer 240). Formal ist Hebr „ein Zwitter“. 1,1-13,17 ist eine „Predigt“ (1), 13,18-25 ist „ein formal protokollgerechter Briefschluß“ (2). Die Angeredeten sind Heidenchristen der zweiten Generation. Wo sie wohnen, „ist schlechterdings nicht auszumachen“ (2). Geschrieben ist er „nicht erheblich nach 90p, kaum vor 80p“ (3).

An der Abhängigkeit des 1Clem von Hebr hat Braun keinen Zweifel. Und am Ratespiel, wer der Verfasser sein könnte, beteiligt er sich nicht, skizziert aber knapp die tiefen Differenzen zu Paulus, ohne daß gewisse theologische Beziehungen (Präexistenz, Bedeutung der Passion Jesu, Abraham als Glaubensbeispiel u. a.) geleugnet würden (3). Mit ausführlichen Belegstellen wird schließlich der

Weg skizziert, den der Hebr – mühsam genug – in den Kanon genommen hat (3-6).

Eine Gliederung gibt Braun nur „in großen Zügen“ (16). Dabei vermeidet er jede Stellungnahme, ob zwei-, drei-, vier- oder fünfteilig zu gliedern ist. Das ganze wird lediglich in Sinnabschnitte aufgeteilt, die sich von sonstigen Einzelgliederungen nicht unterscheiden. Der eigentliche Kommentar ist nur durch die Zwischenüberschriften gegliedert, bietet aber keine Analyse der einzelnen Textabschnitte. Vielmehr wird von 1,1 bis 13,25 jeder Vers einzeln vorweg übersetzt und dann – nachdem evtl. Spezialliteratur genannt ist – erklärt. Die Lektüre dieser Erklärung ist mühsam, da ein Telegrammstil gewählt ist, in den hinein auch noch alle Quellen- und Literaturangaben sowie die vielfältigen religionsgeschichtlichen Materialien gepackt werden. Der Textkritik widmet Braun besondere Sorgfalt. Ob es nötig war, die Reihe der Textzeugen immer ganz auszuschreiben, frage ich. Theologisch werden die Aussagen des Hebr bei dieser Kommentierung zumeist – sei es stillschweigend, sei es *expressis verbis* – auf der Pauluswaage gewogen und durchweg als zu leicht befunden: „der Hb traut der schneidenden Warnung vor dem schrecklichen Richter-Gott mehr Wirkung zu als dem lockenden Ruf der Gnade 10,31 12,29“ (1). Ob damit dem theologischen Entwurf insgesamt Gerechtigkeit widerfährt, bleibt zu fragen.<sup>5</sup>

Harald Hegermann, *Der Brief an die Hebräer. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament XVI. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1988. 303 S. geb. DM 32,00.*

Neben Braun hat Hegermann mit seinem Kommentar sicher die wichtigste deutschsprachige Neubearbeitung des Hebr seit Windisch und Michel vorgelegt. Die bei Braun durch die übergroße Materialfülle zurückgedrängte *theologische* Exegese ist hier erfreulicherweise federführend, so daß – als Tandem benutzt – beide Neuerscheinungen sich fruchtbar ergänzen. Hegermanns Kommentar ist durch große Eigenständigkeit ausgezeichnet. Der Verfasser ist lange schon als Kenner des hellenistischen Frühjudentums ausgewiesen.<sup>6</sup> Das kommt der Auslegung spürbar zugute. Sie legt nämlich großes Gewicht auf die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge, vor allem mit der frühjüdischen Weisheitsliteratur und mit Philo. Nicht

<sup>4</sup> E. Gräßer, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in Hebräer 2,14-18*, in: *Festschrift E. Dinkler*, Tübingen 1979, 165-184; ders., *Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 77 (1986) 160-179.

<sup>5</sup> Vgl. E. Gräßer, *Zur Christologie des Hebräerbriefes. Eine Auseinander-*

*setzung mit Herbert Braun*, in: *Festschrift H. Braun*, Tübingen 1973, 195-206.

<sup>6</sup> H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 82 (1962).

<sup>3</sup> W. G. Kümmel, *Theologische Literatur-Zeitung* 111 (1986) 567.

der AT-Bezug, sondern der Bezug auf das vorgegebene Christusgeschehen steht im Vordergrund (3). Entsprechend setzt Hegermann die traditionsgeschichtlichen Akzente, wobei nach meinem Dafürhalten mit einer zu großen Paulusnähe gerechnet wird (9; 15f.). Tatsächlich dürfte diese über lockere Berührungen, vor allem im Bereich der Christologie und Typologie (Beispiel der Wüstengeneration 3,7-4,11; 1 Kor 10,1-13), nicht hinausgehen.

Die „Einleitung“ (1-25) vermittelt dem Leser ein klares Bild, wie Hegermann den Hebr nach Form und Inhalt einschätzt. Dessen literarischen Charakter bestimmt er als „Brief“, genauer als „urchristlichen Verkündigungsbrief nach Art der Paulusbriefe“ (2). Man kann das für Kap. 13 gelten lassen (3), während es für die „Mahnrede“ (13,22) insgesamt wohl kaum zutreffend sein dürfte. Die gern gebrauchte Kategorie (schriftliche) „Mahnpredigt“ (2-4; 266) trifft die Sache schon besser. Aber eine Mahnpredigt ist eben kein Brief, auch dann nicht, wenn sie jemandem zugesandt wird. Vielleicht läßt sich der Hebr doch nicht auf ganz so weiten Abstand zur literarischen Rhetorik bringen, zumal er ja auch für Hegermann ein „Zeuge der reichen Formenvielfalt“ ist (6).

Den Aufbau des Hebr sieht Hegermann in Anlehnung an W. Nauck<sup>7</sup> dreifach gegliedert: I. 1,1-4,13 (nicht 4,12, wie es S. 4 letzte Zeile, heißt): Aufruf zum Hören auf das Heilswort Gottes im Sohn (26); II. 4,14-10,31: Das göttliche Gnadenwort in Jesus, dem himmlischen Hohenpriester (112); III. 10,32-12,29: Aufruf zur Bewährung des Glaubens im Anbruch des Weltendes (215). Durch „eine starke Zäsur“ davon getrennt ist der „briefliche Schlußteil“ 13,1-25 (6; 266), der traditionelle Elemente „des urchristlichen Verkündigungsbriefes“ enthält (6). Der Zusatz erklärt sich von daher, „daß der Autor seine schriftlich abgefaßte Mahnpredigt den ihm am Herzen liegenden Gemeindegliedern, von denen er unfreiwillig getrennt ist, in aller Form zustellen will“ (266). Das könnte des Rätsels Lösung von Kap. 13 sein, wenn da nicht die Schwierigkeit wäre, den „paulinischen“ Briefschluß 13,22-25 auf das Konto des Hebr-Autors zu setzen. Denn wie sollte er, der sein theologisches Gebäude ziemlich abseits der paulinischen Baufucht errichtet und der, in theologisch motivierter Anonymität verharrend, nur Christus als Apostel anerkennt (3,1), ausgerechnet Paulus imitieren, um dem Geschriebenen apostolische Autorität zu verleihen? Nein, ein sekundärer Schluß, kanonspolitisch motiviert, das dürfte noch immer die nächstliegende Annahme im

Blick auf 13,22-25 sein, während 13,20f. der solenne Abschluß der Mahnrede ist. Aus den genannten Gründen vermag ich darum aus 13,23 auch nicht „gewiß... zu schließen“, daß der Hebr-Autor „ein dem Timotheus vergleichbarer Apostelschüler war“ (9). Wir haben es mit einem *Original* zu tun, dessen Name und Herkunft wir nicht kennen. Als Empfänger seiner „anspruchsvollen Schrift“ (10) kann man sich mit Hegermann eine große heidenchristliche Gemeinde „mit städtischer Kultur“ in Italien vorstellen (ebd.), die „um 80“ (11) diese Mahnpredigt erhält.

Die „religionsgeschichtlichen Fragen“ und die „Grundzüge der Theologie des Hebräerbriefes“, die Hegermann ebenfalls in der Einleitung behandelt (11-25), lesen sich wie eine Visitenkarte dieses aus profunder Sachkenntnis heraus geschriebenen Kommentars. Aber während der erste der beiden Abschnitte mit „religionsgeschichtlichen Dialogpartnern“ des Hebr rechnet („Gnosis, frühjüdische Apokalyptik und jüdisch-alexandrinischer Platonismus“ 11; 13), es aber ablehnt, „die religionsgeschichtliche Problematik des Hebr vorweg pauschal zu diskutieren“ (13), faßt der andere Abschnitt die exegetischen Ergebnisse vorab präzise zusammen: In „traditionsgeschichtlicher Paulusnähe“ (16) entwirft der Hebr-Autor eine „Theologie des Sprechens Gottes“, deren Konzeption „in der jüdisch-alexandrinischen Pentateuchexegese“ umrißhaft vorgeprägt ist (18). Die Zielsetzung umreißt Hegermann mit dem Stichwort „parakletische Theologie“ (19) und „Theologie der Gewißheit“ (21).

Auch wenn ich die Paulusnähe in der Christologie des Hebr so stark nicht empfinde und auch nicht sehe, daß Hebr „uneingeschränkt“ die Naherwartung vertritt (23), kann ich insgesamt doch beipflichten, daß Hebr ein dezidiert Vertreter einer Wort-Gottes-Theologie ist.<sup>8</sup> Hegermanns behutsame Auslegung mit ihren eingestreuten fünf vorzüglichen Exkursen (Christologie im Hebr; Das AT im Hebr; Anthropologie im Hebr; Die Eschatologie im Hebr; Melchisedek im Frühjudentum) erhärtet diese Einschätzung in eindrucksvoller Weise. Ohne umfänglich zu werden, breitet der Kommentar in ständiger Auseinandersetzung mit der reichlich benutzten Sekundärliteratur doch eine Fülle von exegetischem Wissen aus. Er ist philologisch-grammatisch genau bis hinein in die Übersetzung und behält doch immer im Auge, daß eine wissenschaftliche Auslegung keinen Selbstzweck darstellt, sondern der kirchlichen Verkündigung zu dienen hat. Die

drei „Textbeilagen“ am Schluß (Weish 7,17-28; 1 Clem 34-36; Philon, De somniis I 133b-144.146f., jeweils griechisch und deutsch) sowie ein „Register“ machen diese Hebr-Auslegung zu einem handlichen und dankbar entgegengenommenen Arbeitsbuch.

Franz Laub, *Hebräerbrief. Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament 14. Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1988. 190 S. kt. DM 19,80.*

Nachdem Laub vor zehn Jahren eine wichtige Monographie zur Christologie des Hebr veröffentlicht hat<sup>9</sup>, fällt der jetzt vorgelegte Kommentar sozusagen als reife Frucht vom Baum der Erkenntnis. Die Reihe, in der das geschieht, nennt sich „Stuttgarter Kleiner Kommentar“. Das trifft für viele darin publizierte Bände nur für das äußere Format zu. Der vorliegende Hebr-Kommentar jedenfalls ist in der Sache gar nicht klein. Das zeigt allein schon die Liste seiner 12 Exkurse (9), die zwar außerordentlich knapp gehalten sind (der längste hat 4 S., der kürzeste gut 1 S.), die aber wegen der zahlreichen, in Übersetzung gebotenen religionsgeschichtlichen Vergleichstexte sehr informativ sind.

Es handelt sich um die folgenden: Religionsgeschichtlicher Hintergrund der Christusaussagen in Hebr 1,2b.3 (24) – Eine Theologie des Wortes (33) – Die Bedeutung des irdischen Jesus für den Glauben nach dem Hebräerbrief (37) – Der Erlöser und seine Geschwister (41) – Das Gemeindebekenntnis und die Notwendigkeit seiner Auslegung (51) – Vom Sinn der Schrift (54) – Sabbatruhe (60) – Das himmlische Heiligtum in der alttestamentlich-jüdischen Tradition (99) – Kultkritik im Umfeld des Hebr (129) – Religionsphilosophische Weltanschauung und/oder Glaube (148) – Die Vorstellung von der himmlischen Heimat im Umfeld des Hebr (156) – Glaubensausdauer und Jesusheil (166).

Das flüssig geschriebene und darum gut lesbare Buchlein hat drei Teile: I. Einleitung (11-19); II. Kommentar (21-186); III. Anhang (187-190).

I. Der einleitende Teil handelt kurz vom literarischen Genus (kein Brief, sondern „eine sorgfältig aufgebaute und durchkomponierte Rede“, 12), vom Anlaß der Mahnrede (Glaubenskrise der Adressaten, 12f.) und ihrer Absicht (Reaktivierung der Gemeinde durch Neuauslegung ihres Bekenntnisses, 13f.), vom zentralen Theologumenon („Das Bekenntnis zum Sohn als Bekenntnis zum Hohenpriester“, 15f.), vom AT als „Quelle theologischer Erkennt-

nis“ (16f.) und schließlich vom Verfasser (unbekannt), vom Abfassungs- und Bestimmungsort (von Italien – Rom? – aus wendet sich die Mahnrede an Heidenchristen, 18). Als Abfassungszeit werden die Jahre zwischen 80 und 90 ins Auge gefaßt (19).

II. Die Gliederung wird (im Inhaltsverzeichnis) zunächst nur vorausgesetzt: 1. Gottes Reden im Sohn (1,1-4,13); 2. Das Christusheil als hohepriesterliches Geschehen (4,14-10,18); 3. Auf dem Weg des Glaubens (10,19-13,17); 4. Der briefartige Schluß der Mahnrede (13,18-25). Der Auslegung vorangestellt ist dann aber jeweils eine kurze Begründung für die Gliederung, die lediglich dadurch auffällt, daß sie vierteilig ist und den großen christologischen Mittelteil statt bis 10,31 (so die meisten)<sup>10</sup> nur bis 10,18 gehen läßt.<sup>11</sup>

Bei der Kommentierung des Textes wird (vermutlich aus Raumgründen) auf eine eigene Übersetzung verzichtet. Es handelt sich auch nicht um eine Vers-für-Vers-Exegese. Vielmehr werden Sinnabschnitte zusammengefaßt. Griechische Begriffe stehen dabei in Umschrift in Klammern, nachdem ihre Bedeutung vorher angegeben worden ist. Der Kommentar ist also auch ohne Sprachkenntnisse mit Gewinn zu benutzen. Und er begnügt sich damit, den Sinn bzw. die theologische Aussageabsicht je eines Abschnittes klar zu umreißen. Das gelingt in aller Regel vorzüglich. Der Leser wird sicher durch das schwierige Gedankengebäude des Hebr geführt und dürfte am Ende wenigstens die großen Linien dieser bedeutenden frühchristlichen Schrift verstanden haben. Um so mehr, als ihm die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge und die religionsgeschichtlichen Vorgaben jeweils mit übersetzten Textbelegen klar aufgewiesen werden. Ein guter Kommentar! Insgesamt erhärtet er auf Schritt und Tritt die in der Monographie von Laub einst aufgestellte These von der paränetischen Funktion der Christologie des Hebr. Der Hebr-Autor treibt die komplizierte Theologie nicht um ihrer selbst willen; sie hat eine seelsorgliche Funktion. Und auch die Komparativik, der Vergleich Christus/Engel, Christus/Mose, Alter Bund/Neuer Bund, irdischer Hoherpriester/himmlischer Hoherpriester usw., wie überhaupt die Darstellung des Heilsgeschehens als eines kultischen Mysteriums ist parakletisch gezielt: Ein so großes Heil wirft man nicht weg!

Daß zu 2,11-13 gnostische Texte zur Interpretationshilfe angeboten werden (41-45), notiere ich mit Zufriedenheit. Ebenso, daß der Dualismus Urbild/Abbild, Irdisch/

<sup>7</sup> W. Nauck, *Zum Aufbau des Hebräerbriefes*, in: *Festschrift I. Jeremias. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 26 (1964) 199-206.

<sup>8</sup> Vgl. E. Gräßer, *Die Gemeindevorsteher im Hebräerbrief*, in: *Festschrift G. Krause*. Berlin 1982, 67-84.

<sup>9</sup> F. Laub, *Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief*, *Biblische Untersuchungen* 15 (1980).

<sup>10</sup> Z. B. W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*. Heidelberg

<sup>11</sup> 1983, 344f.

<sup>11</sup> Z. B. auch Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Berlin 1975, 238f.

Himmlich usw. nicht nur räumliche Lokalisierungen meint, sondern „Qualitätsbezeichnungen“ (99-101). Überhaupt die Philonähe ist richtig gesehen (z. B. 76 u. ö.). Anderes dagegen ist problematisch. Z. B., wenn die Ablehnung der zweiten Buße dem Hebr-Autor als „Konsequenz“ innerhalb „seiner Perspektive“ gutgeschrieben wird, statt ihm kritisch vorzuwerfen, daß er damit unter seinem eigenen evangelischen Niveau bleibt. Aber in Einzelheiten wird es immer unterschiedliche Urteile geben. Das ändert jedoch nichts daran, daß dieser Kommentar ein überzeugendes Gesamtverständnis des Hebr darbietet.

III. Das bleibt bis in den „Anhang“ hinein so (187), wo neben einem ganz knappen, nur 8 allgemeinverständliche Auslegungen nennenden Literaturverzeichnis schließlich 12 Fragen für Bibelarbeiten formuliert werden, die wirklich brauchbar sind.

Claus-Peter März, *Hebräerbrief. Die Neue Echter-Bibel 16. Echter Würzburg* 21990. 88 S. kt. DM 24,00.

Ebenfalls neu in der Kommentarliteratur ist eine weitere allgemeinverständliche kath. Reihe: „Die Neue Echter Bibel“. Sie konkurriert in Umfang und Format heftig mit dem „Stuttgarter Kleinen Kommentar“, auch wenn die Form eine andere, nämlich stärker dem wissenschaftlichen Kommentarschema angepaßt ist. Angesichts der Überfülle erscheinender Literatur fragt man sich, ob nicht eine Reihe dieser Art gereicht hätte. Aber wir haben hier nicht über Verlagspolitik zu befinden, sondern über einen weiteren guten Kurzkommentar.

März, der in Erfurt Neues Testament lehrt, ist bisher nicht mit Hebr-Arbeiten hervorgetreten. Von jetzt an aber wird man sich seinen Namen in diesem Zusammenhang merken müssen. Was er auf 85 Seiten bietet, ist erstaunlich. Es ist der ganze Hebr, aber natürlich nicht alles, was dazu nötigerweise gesagt werden müßte. Lediglich ein Minimum an Informationen, das der Leser braucht, um den schwierigen Text zu verstehen, wird geboten. Und das mit sicherem Gespür für das Wesentliche!

Das fängt mit einer sehr guten Einleitung an (5-20). Sie handelt vom Hebr als Mahnrede (5-7), vom Verf. als Schriftheologen (7-9), von Sprachform, Kompositionsweise und religionsgeschichtlichem Hintergrund (9-11), von Christologie, Eschatologie und Paränese (11-14), vom Aufbau und Gedankengang (14-18) und schließlich vom Verfasser, den Adressaten und der Datierung (18-20). Ein Kompendium dessen also, was die Hebr-Forschung diskutiert. Ich hebe einiges daraus hervor:

Der Zweck bestimmt die Form unserer frühchristlichen Schrift: Sie ist „keinesfalls als Brief einzustufen“ (5f.),

sondern sie ist eine im Gottesdienst zu verlesende seelsorgerlich bestimmte Mahnrede. Und zwar soll sie den infolge der Parusieverzögerung und der Unanschaulichkeit des Heils wankend gewordenen Glauben der Gemeinde wieder festigen. Daß der Hebr-Autor den Schwächezustand durch *Schriftauslegung* zu beheben versucht, entspricht in der Form seiner Anlehnung an den Lehrvortrag der jüdisch-hellenistischen Synagoge (7); in der Sache kennzeichnet es den theologischen Kopf, der mit der (vor allem typologischen) Auslegung der Schrift bzw. der Geschichte Israels die „Kontinuität des Redens und Handelns Gottes“ in der „Diskontinuität der Heilsordnungen“ festzuhalten versteht (8). Dabei dient ihm das Aufgreifen mannigfaltiger Traditionen des hellenistisch-synkretistischen Judentums, vor allem alexandrinischer Provenienz, zu einem „vorsichtigen *hermeneutischen Brückenschlag*, durch den der urchristlichen Christusverkündigung hellenistische Anschauung als befestigende Argumentationsmittel zugeführt werden. Er löst nicht die Heilsgeschichte in Metaphysik auf, versucht aber, das eschatologisch-apokalyptische Denken durch metaphysische Kategorien zu verdeutlichen und ihm so neue Aktualität zu verleihen“ (10).

Neben der kulttheologischen Entfaltung der Christologie zeigt sich die Fruchtbarkeit dieser Hermeneutik vor allem in der *Eschatologie*: Indem die zeitliche Dialektik des „Schon-Jetzt“ und „Noch-Nicht“ in „räumlich-dualistischen Kategorien“ ausgelegt wird, wird die desolat gewordene eschatologische Hoffnungsgewißheit neu fundiert (12f.).

Diese vorsichtig-zurückhaltende Einschätzung der religionsgeschichtlichen Problematik, die „direkte Verbindungen“ zu gnostischen, essenischen oder jüdisch-mystischen Texten ausschließt (10f.), dürfte im Recht sein. Und zwar sowohl mit der hermeneutischen Einschätzung des religionsgeschichtlichen Potentials als auch mit der Betonung der „Eigenständigkeit des Verfassers“ (11).

Wegen der engen Bindung „der theologischen Aussage an die literarische Form“ (10), die für den Hebr so außerordentlich charakteristisch ist, richtet März seine besondere Aufmerksamkeit zu Recht auf den „Aufbau und Gedankengang“ (14-18). Er sieht ihn dreiteilig (15): I. Die eschatologische Offenbarung Gottes im Sohn (1,1-4,13); II. Die Entfaltung der Hohepriester-Christologie (4,14-10,31); III. Der neue Weg der Gemeinde (10,32-13,17). Davon abgehoben ist IV. der Briefschluß (13,18-25), der den Adressaten den Besuch des Verfassers ankündigt und diesen „thematisch“ vorbereitet (85). Die subtile Untergliederung (16-18) deckt sich im großen und ganzen mit den

Sinnabschnitten, die Nestle-Aland<sup>26</sup> durch Druck kenntlich gemacht hat.

Ganz knapp geht März auf den Verfasser, die Adressaten und die Datierung ein (18-20): Ein (nicht ortsgebundener?) urchristlicher *Lehrer* schreibt zwischen 80 und 90 an resignierte Christen, die wahrscheinlich in Rom leben und mehrheitlich aus dem Heidentum kommen. Brauchbare „Literaturhinweise“ schließen die Einleitung ab (21f.).

Die eigentliche Auslegung ist ein „Kommentar... mit der Einheitsübersetzung“ (1. Umschlagseite), die man mitsamt den Marginalien (Parallelstellen) fortlaufend abgedruckt findet.<sup>12</sup> Darunter stehen anmerkungswise Textverdeutlichungen durch wörtliche Übersetzungen des Urtextes, durch Hinweise auf andere (textkritische) Lesarten und Übersetzungsmöglichkeiten, gelegentlich auch durch Kritik an der Einheitsübersetzung (z. B. zu 1,8 und 12,22-24). Daß die Textkommentierung auf so knappem Raum nur aus Fußnoten bestehen kann, versteht sich. Gleichwohl wird auf die Textanalyse nicht verzichtet, an die sich kommentierende Bemerkungen zu den einzelnen Versen oder Versgruppen anschließen. Letztere sind keineswegs nur Textparaphrasen. Die Erhebung der theologischen Sachaussage steht deutlich im Vordergrund, wozu reichlich Querverweise auf Bibelstellen, außerbiblisches Material und (weniger häufig) auch Zitate aus der Sekundärliteratur dienen. Vieles wird nur angedeutet, zu Kap. 7 z. B.: 11 QMelch, (nicht 1 QMelch, wie es 47 heißt), manches entfällt ganz, z. B. die Sachkritik an der Verweigerung der zweiten Buße. Nur zögerlich sage ich das. Denn da derzeit die Kommentare immer dicker werden, lechzt man ja förmlich nach einem schlanken. Dies ist einer – und ein sympathischer noch dazu!

#### Zusammenfassung

Ziehen wir die *Summe* des vorliegenden Berichtes! Blickt man auf die Einleitungen der o.g. Kommentare, so gewinnt man den Eindruck, daß ihre Autoren nicht klüger geworden sind, als es Bleek schon vor mehr als 150 Jahren gewesen ist. Und das heißt: Die Rätsel, die der Hebr von Anfang an aufgegeben hat, sind bis heute ungelöst geblieben.<sup>13</sup> Vieles spricht heute dafür, daß dem kritischen Ratespiel bald der Abschied gegeben wird. Die Erkenntnis setzt sich durch, „daß irgend etwas von glaubwürdiger positiver Tradition über den Verfasser wie über die Leser

des Briefes in der gesamten alten Kirche, die wir kennen, nicht existiert hat. Man hat über beide Punkte einfach nichts gewußt, denn was man wissen will, ist falsch.“<sup>14</sup> Aber nicht nur darum lohnt es sich z. B. gar nicht, nach dem wirklichen Verfasser zu fragen. Für das innere, theologische Verständnis ist das eher abträglich als zuträglich. Denn dieses wird verfehlt, wenn man den hinter seine Sache zurücktretenden Autor nun doch davorstellen wollte. Nein! Hebr ging aus theologischen Gründen von vornherein in anonymer Gestalt aus. Erst ein Sammler von Paulusbriefen gibt ihm mit der aufgesetzten Inscriptio und dem angehefteten paulinischen Etikett die halbpseudonyme Gestalt, die er noch heute hat. Sein primäres Verständnis hat das am wenigsten gefördert, wohl aber sein späteres Schicksal. Denn es ist fraglich, ob wir den Hebr heute im Kanon hätten, wenn ihm die wenigen Schlußverse nicht angehängt worden wären. Allerdings: „Das Bemühen, diese Flugschrift unter das Ansehen des Paulus zu rücken, ist nicht die Ursache ihrer Beachtung gewesen, vielmehr ihre Folge. Die Ursache kann nur in dem unabweislichen Eindruck ihres Gehaltes erkannt werden.“<sup>15</sup>

In anderer Hinsicht freilich hat die Hebr-Forschung Fortschritte gemacht: in der Hinwendung zur literarischen Gestalt und der theologischen Aussage. Das läßt diesen Außenseiter im Kanon mehr und mehr zu einem gewissen Ansehen gelangen. Was die literarische Frage anbetrifft, so greift die Erkenntnis zunehmend Platz, daß der sog. Hebr durch und durch literarischer Art ist. Obwohl der ganze Verlauf der Textgeschichte ihn unbedingt als Brief ausweist, genügt er dem Kriterium dieses Genus am wenigsten. Vielmehr ist er ein *Buch*, und zwar das einzige im NT, das nur ein Thema hat: Christus, der wahre Hohepriester (Dibelius). Bei der Durchführung dieses Themas weiß sich der Hebr-Autor der literarischen Rhetorik verpflichtet, wie sie etwa im jüdisch-christlichen Schulbetrieb in Alexandrien und Rom gepflegt wurde.

Es versteht sich, daß auch das Gemeindebekenntnis („Sohn“) und die Gemeindeliturgie („Hohepriester“; vgl. 1 Clem 36,1; 61,3; 64; Ign Phld 9,1) aufgenommen und ausgelegt werden, vielleicht unter Rückgriff auf literarische Vorlagen (*Hegermann*), die nach Art einer „Montage-Technik“ Verwendung finden (Vielhauer). Unter literarischer Rücksicht ergibt das keineswegs einen „Predigt-Brief“, also einen „Zwitter“ (*Braun* 1), sondern ein polymorphes Gebilde, mit dem sein Verfasser aus dem übrigen NT völlig

<sup>12</sup> In 1,1 liest die Einheitsübersetzung allerdings „die Propheten“, nicht „den Propheten“ (23).

<sup>13</sup> Zum folgenden siehe E. Gräßer, *An die Hebräer (Hebr 1-6). Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII/1*. Zürich/

Neukirchen 1990, 13-28.

<sup>14</sup> W. Wrede, *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 8* (1906) 80.

<sup>15</sup> M. Kähler, *Zur Lehre von der Versöhnung. Gütersloh 1937*, 290.

heraustritt. Die Kennzeichnung als „zugesandte Predigt“ (so die meisten der o.g.) kann den Befund zur Not erklären. Möglicherweise ist aber keine der geläufigen Gattungsbezeichnungen anwendbar, um das literarische Genus des Hebr zu bestimmen. Er selber nennt sich „Mahnrede“ (13,22). Ganz allgemein ist er eine theologische Meditation bzw. eine literarische Form der *Schriftgnosis* (Käsemann).

Zunehmende Klarheit gewinnt man vor allem hinsichtlich der theologischen Zielsetzung unseres Autors. Hauptthema des Hebr ist die Ausweitung der Passionsbetrachtung hin zu einem himmlischen Kultmysterium, bei dem das Sühnegeschehen im Mittelpunkt steht (so die meisten). Dabei leistet der Hebr-Autor für die Frage des alttestamentlichen Kults das, was Paulus für die Frage des alttestamentlichen Gesetzes geleistet hat: Als heilskonstituierender Faktor kommt er nicht mehr in Betracht. Der sich „ein für allemal“ selbst opfernde Hohepriester Christus ist das Ende des Kults als Heilsweg.<sup>16</sup> Es wird nicht polemisch nach außen geredet, sondern parakletisch nach innen. Die Gemeinde soll neue Hoffnungsgewißheit finden. Dazu wird das Gnadewort Gottes im Sohn, die überkommene Christologie also (*Hegermann 23*), in soteriologisch-paränetischer Zielsetzung (*Laub*) und in naher Verwandtschaft zum Alexandrinismus philonischer Prägung sowie zu gnostischen Strömungen neu, nämlich *kultisch* ausgelegt. Und das aus einem seelsorgerlich-parakletischen Grunde. Die ursprünglich eschatologisch ausgegrenzt lebende Gemeinde verwandelt sich am Ende des 1. Jahrhunderts mehr und mehr in eine weltläufig werdende Kirche. Ermüdungserscheinungen zeigen sich allenthalben sowohl in der Lehre wie im Leben. Ihre Überwindung ist das eigentliche Ziel des Hebr. Das Erreichen dieses Ziels verspricht sich unser Verfasser von einer Neuauslegung des Bekenntnisses zum gekreuzigten und erhöhten Christus (so die meisten). Von dieser Zielsetzung her erklärt sich der ständige Wechsel zwischen dogmatischen und paränetischen Teilen. Mit der Frage, ob der Schwerpunkt hier oder dort liegt, wird eine ganz falsche Alternative aufgeworfen. Die kultische Neuauslegung des Christusbekenntnisses ist jedenfalls die ureigene theologische Leistung des Hebr-Autors. Sie verrät den theologischen Kopf: Geschärfte theologische Denkanstrengung wird eingesetzt als Waffe gegen den kirchlichen Niedergang. Bessere Theologie und nichts als bessere Theologie! Ein denk-würdiger Vorgang, der seine Wirkungsgeschichte immer wieder neu vor sich hat.

#### Nachtrag

Nach der Drucklegung des vorstehenden Berichtes in der „Theologischen Rundschau“ erschien der umfangreiche Kommentar des Rostocker Neutestamentlers

*Hans-Friedrich Weiß, Der Brief an die Hebräer übersetzt und erklärt. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament XIII. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 15 1991 (1. Auflage dieser Auslegung) 801 S. Ln. DM 220,00.*

Um das Gesamturteil gleich vorwegzunehmen: Viele Jahrzehnte – von 1936 (1. Auflage) bis 1984 (8. Auflage) – war Otto Michels Auslegung im Meyer'schen Kommentarwerk der einzige neuere wissenschaftliche Kommentar in deutscher Sprache. Jetzt hat er einen in jeder Hinsicht ebenbürtigen Nachfolger gefunden. Denn was vorliegt, ist ein wirklich großer, das hohe Ansehen der renommierten Reihe befestigender Kommentar. Die auf breiter Ebene geführte internationale Hebr-Diskussion ist (beinahe vollständig) aufgearbeitet, ohne daß der eigene Standpunkt darüber zu kurz käme. Weiß legt den Schwerpunkt darauf, das „pastorale Grundanliegen“ des Hebr, nämlich die Tröstung angefochtener Christen, auch für heutige Leser zur Geltung zu bringen, indem er „das theologische und hermeneutische Potential dieser ... *ausbundigen gelerten Epistel*“ (Luther) voll auszuschöpfen versucht (5). Das ist gelungen. Und deshalb machen die inzwischen zahlreich erschienenen Kommentare diesen nicht überflüssig. In der äußeren Anlage unterscheidet sich der Kommentar von seinem Vorgänger nur dadurch, daß er infolge der sehr viel breiter geführten Diskussion beträchtlich an Umfang zugelegt hat.

Die fast 100 Seiten umfassende „Einleitung“ behandelt die üblichen literarischen und historischen Probleme des Hebr, ohne daß eines der Rätsel einer neuen Lösung hätte zugeführt werden können. Nach Weiß haben wir es in literarischer Hinsicht beim Hebr mit einer „Mahnrede“ nach Art der „jüdisch-hellenistischen Homilie“ zu tun, „wie sie im Gottesdienst der Diaspora-Synagoge ihren festen Ort hat“ (40). Sie ist dreiteilig – 1,1 – 4,13: Gottes endgültige Rede in seinem Sohn; 4,14–10,18: Der christologische Grund der Glaubensparaklese; 10,19–13,25: Die Glaubensparaklese – und endet mit einem vom Hebr-Autor eigenhändig fingierten „Briefschluß“ (13,18–25), mit dem er anzeigen will, daß er sein Schreiben „in der Kontinuität der urchristlich-paulinischen Briefliteratur“ sieht (38). In Entsprechung zum „pastoral-seelsorgerlichen

Grundanliegen“ des Hebr wird seine „theologische Zielstellung“ so gekennzeichnet: „Schriftgelehrte Aufarbeitung und Auslegung der Bekenntnisüberlieferung mit dem Ziel, die in ihrem Glaubensstand angefochtenen Adressaten erneut zum Festhalten am Bekenntnis... zu motivieren“ (55). Dagegen ist „ein gezieltes polemisches Interesse“, sei es Antijudaismus oder die Zurückweisung von Irreligion vor aktuellem Hintergrund, nicht zu erkennen (56.60).

Über den „Ort des Hebräerbriefes in der Geschichte des Urchristentums“ (60–95) hat auch Weiß keine neuen Erkenntnisse: Der unbekannte Verfasser ist „ein sprachlich wie theologisch geschulter Mann“ des *nachapostolischen* Zeitalters (65), der sein Mahnschreiben „zwischen 80 und 90“ (77) von einem uns unbekanntem Ort aus (76) an eine Gemeinde-Sondergruppe in Italien (Rom?) richtet (76). Er hat dabei aber nicht eigentlich diesen bestimmten heidenchristlichen Adressatenkreis vor Augen, sondern die typischen Erscheinungen einer glaubensmüden Christlichkeit des *nachapostolischen* Zeitalters (73). Und obwohl fest in der Theologie des Urchristentums (Kreuz und Erhöhung) verwurzelt, nimmt Hebr – auf der „Traditionslinie *hellenistisches Judenchristentum – hellenistisches Heidenchristentum*“ sich bewegend (85) – eine Sonderstellung ein: Im Interesse einer auf die Situation der Hörer abzielenden kultischen Neuauslegung des Kerygmas präsentiert er sich als eigenständiger Schriftausleger. Ihren religionsgeschichtlichen Ort hat diese Neuauslegung in einem mit Philon gemeinsamen hellenistischen Milieu (102). Das erlaubt es dem Hebr-Autor, bei der Entfaltung seiner Christologie und Soteriologie gnostische Prämissen ebenso heranzuziehen wie apokalyptische (105f. 107f.). Und da er ungebrochen weder in der einen noch in der anderen Tradition steht, bewegt sich jede heutige Hebr-Auslegung, die das Problem einer „gnostischen“ oder „jüdisch-apokalyptischen Interpretation“ als Alternative aufwirft, auf einem Holzweg. Je ein lehrreicher Abschnitt „Zur Geschichte der Rezeption des Hebräerbriefes in der Alten Kirche“ (115–126) und „Zum Text des Hebräerbriefes“ (127–132) beschließt die Einleitung, die als Ganzes ein vorzügliches Summarium der von der Hebr-Exegese aufgeworfenen Fragen und Probleme darstellt.

Die „Auslegung“ selbst geschieht nach bewährtem Schema: Nach der Übersetzung des Textabschnittes folgen jeweils Erwägungen zur „Struktur und Tradition“, dann eine Vers-für-Vers-Exegese. Dabei stehen der Gedankengang, die theologische Sachaussage und das parakletische Grundanliegen sowohl der lehrhaften als auch der paränetischen Partien ganz im Vordergrund, während die

Begriffsexegese, die Textkritik, die Sekundärliteratur und die Diskussion mit ihr durchweg in die Anmerkungen verwiesen werden. In die Auslegung eingefügt sind 10 Exkurse: Die Rezeption der Schrift im Hebräerbrief (zu 1,14); Ursprung und Herkunft der Hohenpriester-Christologie im Hebr (zu 2,17f.); *Κατάπαυσις* im Hebräerbrief (zu 3,12–19); Der irdische Jesus im Hebräerbrief (zu 5,7–10); Zur Frage der Ablehnung einer zweiten *μετάνοια* im Hebräerbrief (zu 6,1ff.); Die Rezeption der Gestalt des Melchisedek im frühen Judentum und Christentum (zu 7,1–3); Das „Gesetz“ im Hebräerbrief (zu 7,11–19); *Διαθήκη* im Hebräerbrief (zu 7,20–28); Der „Glaube“ im Hebräerbrief (zu 11,1–2); Das Abendmahl im Hebräerbrief (zu 13,7–17).

Hier überall kommt es der knappen, sprachlich flüssigen, die eigentlichen Sachaussagen nie aus den Augen verlierenden Textinterpretation zugute, daß Weiß ein ausgewiesener Kenner jener hellenistischen Epoche ist, in der das frühe Judentum und das Christentum ihren Ort haben. Das bedingt klare Positionen in religionsgeschichtlicher und theologischer Hinsicht, woran es beim Vorgängerkommentar gelegentlich mangelte. Nur die hermeneutische Reflexion hätte man sich auch hier noch intensiver gewünscht. Welchen Sachverhalt die z. T. hochmythologische Sprachgestalt und das hochspekulative himmlische Kultmysterium des Hebr zum Ausdruck bringen, erfährt der Leser zu wenig. Hingegen bei der Textanalyse und der Aufhellung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes bleibt der Kommentar dem Leser kaum etwas schuldig. Trotzdem wäre es wünschenswert gewesen, wenn die historische Exegese stärker noch bis zu einer theologischen Auslegung vorangetrieben worden wäre.

Bedauerlich ist, daß niemand daran gedacht hat, daß ein Kommentar vor allem auch ein Nachschlagwerk ist. Wer aber bei diesem Kommentar wissen will, was zu einem bestimmten Vers gesagt wird, der muß mit Hilfe des Inhaltsverzeichnisses lange blättern. Denn die im Text fett gedruckten Versziffern sind nicht besonders auffällig. Und in der Kopfleiste steht jeweils nur die Überschrift über größere Texteinheiten, nicht aber die Kapitel- und Verszahl des gerade behandelten Textes. Das ist ein empfindlicher Mangel. Ein Stellenregister (zum biblischen, frühjüdischen, frühchristlichen und griechisch-hellenistischen Schrifttum) und ein Sachregister (zu griechischen und deutschen Begriffen) beschließen den Band, der in der deutschsprachigen Kommentarliteratur einen ersten Platz einnimmt.

*Dr. Erich Gräßer ist Professor em. für Neues Testament in Bonn. Seine Anschrift: Akazienweg 25, 58452 Witten.*

<sup>16</sup> E. Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament. Grund-*

*risse zum Neuen Testament 2 (1989) 103.*

# Vetus Latina: Wurzel der abendländischen Kultur

Der archäologische Beitrag

Schmuddelige Typen hocken schaufelnd und kratzend in tiefen Gruben. An großen Sandhaufen sitzen erwachsene Menschen und sieben mit Hingabe Schaufel um Schaufel krümelige Erde. Daneben Kästen mit lauter Scherben, Schrott und Trümmern — so oder so ähnlich dürfte das Klischee archäologischer Arbeit aussehen. Tatsächlich gibt es wohl kaum jemanden, der nicht in der einen oder anderen Weise schon Zeuge eben solchen Mühens, unsere zugeschüttete Vergangenheit neu ans Tageslicht zu fördern, geworden wäre.

Eine Arbeit, der sich auch das zum Kloster Beuron gehörende *Vetus Latina*-Institut widmet. Doch: Das Institut betreut nicht eine einzige Grabungstätte und begutachtet nicht eine einzige Scherbe. Wer die Räume in Beuron betritt, stößt vielmehr auf Regale voller Bücher und Folianten, auf kleine Kammern mit eifrig studierenden Gelehrten und nicht zuletzt auf eine lange Reihe prall gefüllter Zettelkästen. Nicht die spektakuläre Atmosphäre einer akademischen Baustelle umfängt den Besucher hier, sondern die Stille wissenschaftlicher Gelehrsamkeit. Der Grund dafür ist einfach und zugleich höchst kompliziert: In Beuron wird in Büchern gegraben. Hier wird ein Schatz der abendländischen Kultur gehoben.

## Das Medium einer neuen Zeit

Die Geschichte dieses Schatzes beginnt an der Wiege des Abendlandes, und sie ist untrennbar mit dem Faktor verbunden, der diesem Abendland seinen bis heute nicht verwischten Prägestempel aufdrückte: dem Christentum. Die flächenbrandartige Ausbreitung dieser neuen Religion im westlichen Teil des untergehenden Römischen Reiches wäre nicht möglich gewesen, hätte es nicht „das Wort, das ausging in alle Länder“ gegeben. Die Bibel war es, die die Ausbreitung des Christentums ermöglichte, begleitete und an der sich die geistigen Grundlagen, aus denen das Abendland wuchs, formten.

Doch war das mit den Heiligen Schriften in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung so eine Sache: Das Alte Testament war hebräisch geschrieben, in einer Sprache also, die nicht einmal mehr von den Juden jener Zeit, wahrscheinlich auch nicht von Jesus und seinen Jüngern verstanden wurde. In den Synagogen half man sich, indem zunächst der Rabbiner satzweise aus der Schriftrolle den heiligen Text vorlas und der danebenstehende Übersetzer dann für die Zuhörer auf aramäisch wiederholte. Daneben existierte schon seit etwa 300 vor Christus die *Septuaginta*, eine von angeblich 70 Gelehrten für die des Hebräischen nicht mehr mächtige jüdische Gemeinde

von Alexandria erstellte Übersetzung des Alten Testaments. Auch die Schriften des Neuen Testaments lagen nur in griechischer Sprache vor. Paulus hatte sich in seinen Briefen der Koine bedient, der Sprache, die den östlichen Mittelmeerraum beherrschte, und die Evangelisten waren ihm gefolgt.

Griechische Texte aber waren denkbar ungeeignet, wollte man die Mission im westlichen Teil des Römischen Reiches vorantreiben. Dafür brauchte man Texte, die in den Gemeindeversammlungen und den Gottesdiensten verstanden wurden. Das aber konnten in griechischer Sprache verfaßte Texte nicht sein, denn die Sprache Westroms, vom nordafrikanischen Küstenstreifen über Spanien bis Irland, in Germanien, im Donaauraum und in Gallien, war die Lateinische. So setzte — etwa ab dem Jahre 200 — eine rege Übersetzungstätigkeit ein. In rascher Folge entstanden Übertragungen des Neuen und des Alten Testaments ins Lateinische. Eine steuernde Autorität gab es nicht, und bald schon existierten frühlateinische Fassungen aller Bibelteile. Die Summe dessen, was hier produziert wurde, die ganze Fülle der voneinander abweichenden Übersetzungen, das ist die *Vetus Latina*, die *Alte Lateinische Bibel*. Als ein einzelnes Buch existierte sie niemals.

## Ein Konkurrenzprogramm setzt sich durch

*Vetus*, alt ist diese lateinische Übersetzung deswegen, weil etwas Neues entstand, das sich anschickte, das Alte zu verdrängen. Im Jahre 382 — das Christentum war gerade römische Staatsreligion geworden — beauftragte Papst Damasus den weitgereisten Gelehrten Eusebius Hieronymus mit der Erstellung eines purgierten Textes aller in zwischen kanonisierten Teile der Heiligen Schrift. Hieronymus ging zügig an die Arbeit. Was das Neue Testament anlangte, übernahm er große Teile, behutsam nur redigierte er anhand der ihm zugänglichen griechischen Texte Übersetzungsfehler, beseitigte Zutat der Kopisten. Bahnbrechend wurde er für das Alte Testament und die Apokryphen. Er erlernte für seine Arbeit Hebräisch und griff — als erster nach sechs Jahrhunderten — wieder auf die Urfassung der Schrift zurück. Ab dem Jahre 400 etwa galt für Rom die Bibelfassung des Hieronymus als maßgeblich. Bekannt wurde sie als *Vulgata*.

Bis diese sich aber bis in den letzten Winkel des Reiches verbreitet hatte, vergingen weitere 400 Jahre. In den Wirren der Völkerwanderung drang der neue Text nur langsam nach Westen und Norden vor. In Nordafrika hielten sich die Texte der *Vetus Latina* bis ins sechste Jahrhun-

dert, in England, Germanien und Skandinavien gar bis zur karolingischen Renaissance. Um das Jahr 800 aber war es um die *Vetus Latina* geschehen: die *Vulgata* war in der gesamten europäischen Christenheit an ihre Stelle getreten.

Wie gering die alten Texte nun galten, wird deutlich, wenn man sich das Schicksal ihrer Abschriften vor Augen hält: Die Pergamente, auf denen der biblische Text geschrieben war, wurden vielfach abgeschabt und mit anderen Texten neu beschrieben. Das Alte hatte seinen Dienst getan, Neues, vermeintlich Besseres, trat an seine Stelle. So geriet die *Vetus Latina*, die lateinische Bibel an der Wiege des europäischen Christentums, in Vergessenheit.

## Erste Suche nach dem Vergessenen

Ein Vergessen freilich, das einige Jahrhunderte später als schmerzliches Defizit erfahren werden sollte. Bereits in den Stürmen der Reformation, als „das Wort, so wie es geschrieben steht“, einen Kernpunkt im Streit der Bekenntnisse bildete, war eben die Frage, welches Wort nun denn authentisch sei: das der (päpstlichen) *Vulgata* oder die Zitate, die sich bei den alten Kirchenschriftstellern fanden und die in manchen Fällen so gar nicht mit den Texten der *Vulgata* übereinstimmen wollten. In welcher Form war das Wort Gottes in den Anfängen der Christenheit verkündet worden? Wie hatte man es damals verstanden? Was hielt man damals für wesentlich?

Mehr und mehr rückten nun diese Fragestellungen auch in das Zentrum des sich entfaltenden wissenschaftlichen Interesses. Bereits 1588 edierte Flaminio Nobilius Teile der *Vetus Latina*, indem er aus den Schriften und Zitaten der Väter den altlateinischen Text für das Alte Testament zu erhalten suchte. Josephus Bianchini folgte sechzig Jahre später mit einem gleichen Teilversuch über das Neue Testament. Bahnbrechend wurden jedoch die Forschungen des Benediktinermönches Pierre Sabatier. In unermüdlichem Eifer sammelte dieser aus ihm damals erreichbaren liturgischen Handschriften, aus Bibelhandschriften und aus Werken von ca. 60 Kirchenvätern alle altlateinischen Bibeltexte. Seine Arbeit, 1739–1749 publiziert, füllt drei mächtige Folianten von zusammen 3260 Seiten Umfang — und umfaßt doch nur einen Bruchteil dessen, was eine vollständige Sammlung aller erhaltenen Reste der altlateinischen Bibel hätte umfassen müssen.

So setzte man die Sammlungsbemühungen fort. Um die Wende zu unserem Jahrhundert gelang es einem Mann, die Fundamente zu setzen, auf denen heute die Arbeit des *Vetus Latina*-Institutes ruht. Josef Denk, ein früh aus der Seelsorge geschiedener bayerischer Pfarrer, trug

aus rund 200 Bänden lateinischer Väterausgaben und unzähligen Zeitschriften sowie Konzilien-Sammlungen mit ihren Akten, Canones und Papstbriefen mehr als 1 Million Zitate der altlateinischen Bibel zusammen. Denks Wunsch, ihm möge es gelingen, sämtliche Reste der altlateinischen Bibel zu sammeln, ging nicht in Erfüllung. Er starb über seiner Arbeit.

## Ein verborgener Schatz

Sein Vermächtnis jedoch erhielt treue und engagierte Sachwalter. Denks Nachlaß wurde an die Erzabtei Beuron übergeben. Hier hatte sich Pater Alban Dold auf eine geradezu detektivische Arbeit spezialisiert, deren Früchte bereits einige Berühmtheit erlangt hatten. Dold engagierte sich auf dem Gebiet der Palimpsest-Forschung, d. h. mit Hilfe besonderer technischer Hilfsmittel gelang es ihm, auf zweimal beschrifteten alten Pergamenthandschriften die getilgte erste Schrift wieder ans Licht zu holen. So förderte er auch zahlreiche Texte der altlateinischen Bibel neu zu Tage. Die Sammlung, die Pfarrer Denk begonnen hatte, konnte überprüft, ergänzt und anhand der inzwischen neu veröffentlichten und wissenschaftlich edierten Texte und Väterausgaben vervollständigend werden.

Hinzu kam die Leistung eines anderen in Beuron lebenden Wissenschaftlers. Pater Dr. Bonifatius Fischer fand einen Weg, die altlateinischen Texte, die in den Zettelkästen zunächst nur angehäuft waren, kritisch zu edieren.

## Der Schatz wird gehoben

Damit aber die Edition in Angriff genommen werden konnte bedurfte es eines Zufalls, der zur Initialzündung für das Werk wurde: Als der Freiburger Verleger Dr. Herder-Dorneich, dessen Verlag dem Kloster seit Jahrzehnten verbunden ist, eines Tages die Erzabtei besuchte, wurde er von Pater Dold auch zu den Zettelkästen geführt, die sich in seiner Zelle befanden. Dold erzählte dem Verleger von „dem Schatz“, der dort ruhte und von der — vor allem finanziellen — Schwierigkeit, diesen Schatz zu heben und ihn im Rahmen einer Edition der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Zurückgekehrt aus Beuron schrieb Herder an den Erzabt: „Ich möchte Ihnen sagen, daß ich gerne einen Weg suchen würde, diese gewaltige Edition in die Wege zu leiten, falls das Kloster sich entschließt, hierfür eine besondere Stiftung zu begründen. Ich hoffe zuversichtlich, daß, wenn erst einmal die ersten Editionen vorliegen, es un schwer möglich sein sollte, weiter Hilfe zu gewinnen.“

Und so geschah es: 1952 entstand die gemeinnützige *Stiftung Vetus Latina zur Förderung der Herausgabe einer vollständigen Sammlung aller erhaltenen Reste der altlateinischen Bibelübersetzungen aus Handschriften und Zitaten bei alten Schriftstellern*. Schnell gelang es, Persönlichkeiten aus Kirche, Wissenschaft und vor allem der Wirtschaft für das *Vetus Latina*-Projekt zu interessieren. Männer wie Theodor Heuss, Konrad Adenauer, Ludwig Erhard, Kardinal Frings, Bischof Dibelius, Kardinal König und Hermann J. Abs riefen zur Förderung des Unternehmens auf. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft steuerte Mittel bei, das Land Baden-Württemberg und die Diözesen Rottenburg-Stuttgart und Freiburg beteiligten sich. Die ersten Lieferungen der Edition konnten erscheinen.

Was damals klein begann, ist heute zu einem imposanten Werk angewachsen. Von geplanten 27 Bänden der Gesamtausgabe sind mittlerweile 18 erschienen bzw. in Angriff genommen. 24 Bände umfaßt die neben der eigentlichen Edition erscheinende ergänzende Schriftenreihe *Aus der Geschichte der lateinischen Bibel*. Und mit den Möglichkeiten der Textverarbeitung wächst auch die Editionsleistung des Instituts.

Man darf sich nämlich keinesfalls vorstellen, eine Lieferung der *Vetus Latina*-Edition sei eine einfache Lektüre. Vielmehr findet sich auf ihren Seiten eine auch satztechnisch höchst komplizierte Mischung aus Groß- und Kleinbuchstaben, Normal- und Kursivschrift, aus Fett- und Magerdruck, aus römischen und arabischen Ziffern, aus abgehackten lateinischen und griechischen Satzketzen. Selbst der Fachmann kann sich durch dieses Wirrwarr nur mit Hilfe einer Sigelliste, dem Verzeichnis der Schlüssel für alle Fundstellen, einen Weg bahnen.

Die eigentliche Edition beginnt dabei oben auf einer Seite mit einer griechischen (Ur-)zeile der Bibel. Darunter finden sich die gängigen lateinischen Versionen dieser Stelle, dann als Fließtext alle überhaupt bekannten lateinischen Versionen. Akribisch sind dabei der Verfasser und die Angabe, in welcher Bibliothek sich die Originalhandschrift findet, verzeichnet, was sich bei häufig verwendeten Bibelstellen über viele Seiten hinziehen kann.

### Eine Fundgrube internationaler Forschung

Eine internationale Forschungsanstrengung also, die sich auch in der Beteiligung von Wissenschaftlern aus den USA, aus Spanien, aus Belgien und Frankreich an der Edition ausdrückt. Daß konfessionelle Grenzen dabei keine Rolle spielen, ist selbstverständlich. Professor Hermann Josef Frede, langjähriger Leiter des *Vetus Latina*-Institutes

in Beuron, ist Katholik, sein Vertreter Professor Walter Thiele, ist Protestant.

Gemeinsam arbeiten sie an einem Werk, mit dessen Fertigstellung in diesem Jahrhundert gewiß nicht mehr zu rechnen ist. Doch schon die vielen bis heute edierten Texte sind für zahlreiche Forscher der verschiedensten Fachrichtungen ein Grundlagenwerk von außerordentlicher Bedeutung mit mehr als vierhundert Subskribenten.

Kulturgeschichtlern liefert die *Vetus Latina* tiefe Einblicke in das Werden abendländischer Geistigkeit. Philosophische Begriffsbildung, die Rezeption des antiken Kulturgutes und nicht zuletzt politische und soziale Gegebenheiten in den ersten Jahrhunderten der europäischen Geschichte spiegeln sich in den Überlieferungsvarianten der Altlateinischen Bibel.

Auch dem Philologen bietet sie ein unerschöpfliches Erkenntnisfeld, offenbart sich doch der Geist und die Struktur der sogenannten spätlateinischen Volkssprache gerade in den Texten der *Vetus Latina*. Hier steht der Forscher an einer Quelle, aus der sich einst auch die Entwicklung aller romanischen Sprachen speiste.

Vor allem aber finden natürlich Theologen – Dogmatiker, Dogmengeschichtler, Patristiker und Exegeten – in der *Vetus Latina* ein Feld reicher Erkenntnis. Hier offenbart sich ihnen, wie das Verständnis für das Glaubensgut des Christentums gewachsen ist und seinen sprachlichen Ausdruck fand.

Was das bedeutet und welche Probleme sich für die Theologie heute daraus ergeben, mag ein Beispiel verdeutlichen: Wo es bei Paulus griechisch heißt *Metanoite!*, was soviel heißt wie *Denkt um!*, übersetzt die *Vetus Latina* vielfach: *Poenitentiam agite!*, also: *Tut Buße!* Forderte Paulus noch die innere Wandlung des Menschen, so genügt der *Vetus Latina* – im Kontext einer viel stärker germanisierten Kultur – bereits die äußere Bußleistung. Eine theologische Verschiebung, ohne die das Geißlerwesen des Hochmittelalters beispielsweise nicht zu erklären wäre, und die Glaubensleben und Gottesbild des Christentums noch bis vor ganz kurzer Zeit fundamental prägte. Denn der strafende, nur mit der büßenden Tat gnädig und stimmende Gott, ist der Gott des *Poenitentiam agite* und nicht der Gott der *Umkehr*.

Stück um Stück legt man in Beuron so die verschollenen Wurzeln der abendländischen Kultur frei. Wie in der Archäologie wird hier aus kleinen Bausteinen ein großes Gebäude rekonstruiert. Mit nur einem Unterschied: Die Scherben der Archäologen fügen sich rascher zum Ganzen als Wort- und Satzsplitter aus Kirchenväterzitaten zu Büchern. *Diedrich Steen*

### „Aber wird sind noch nicht ganz müde“

*Festakademie des Vetus-Latina-Instituts am 3. Juni 1993 in Beuron*

Zwei Männer prägen seit mehr als drei Jahrzehnten mit ihrem wissenschaftlichen Bemühen die Geschehnisse des *Vetus Latina*-Projekts in maßgeblicher Weise: Professor Dr. Hermann Josef Frede und Professor Dr. Walter Thiele. Beide begehen oder begingen ihren Siebzigsten Geburtstag, und aus diesem Anlaß hat das *Vetus-Latina*-Institut am 3.6.1993 in Beuron eine Festakademie abgehalten, die das außergewöhnliche Verdienst der beiden Exegeten um Sammlung und Herausgabe der altlateinischen Bibelübersetzungen würdigte.

Programm und Verlauf des Tages machten deutlich, daß es den Veranstaltern wie den Jubilaren ein Anliegen war, neben dem konkreten persönlichen Anlaß vor allem die wissenschaftliche Arbeit des Instituts in den Mittelpunkt des Interesses zu stellen und auf diese Weise das ökumenisch geführte geisteswissenschaftliche Langzeitprojekt einer größeren Öffentlichkeit bekannt zu machen. Eine stattliche Zahl von Festgästen aus elf Nationen bildete das Auditorium der Feierstunde, unter ihnen der Bischof der Württembergischen Landeskirche D. Theo Sorg, und der Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart Dr. Walter Kasper, der den Festvortrag hielt.

In einem historischen Überblick verteidigte Bischof Kasper die substantielle Integrationsfähigkeit der historisch-kritischen Exegese gegen die zunehmende Kritik der vergangenen Jahre von Seiten des Strukturalismus, der Soziologie und der Tiefenpsychologie. Wenn die historisch-kritische Exegese sich nicht als ausschließliche Alternative versteht, sondern im Sinne einer umfassenden Auslegung der Bibel als Wort Gottes, das bis heute an die Menschen ergeht, dann kann es ihr gelingen, die bedrohliche Entfremdung von biblischem Zeugnis und gegenwärtiger Erfahrung, die Kluft zwischen Ausgelegtem und Ausleger zu überwinden. Bischof Kaspers Überlegungen zu einer „biblischen Hermeneutik in systematischer Perspektive“ gelang es, die sehr spezielle Forschungsleistung des *Vetus-Latina*-Instituts als unverzichtbare Grundlagenarbeit darzustellen und damit die Bedeutung dieses selbstlosen und öffentlich wenig gewürdigten Dienstes für die Sicherung der überlieferten Schriftauslegung zu betonen. Als sichtbares Zeichen des Dankes für die geleistete Arbeit verlieh Bischof Kasper auf päpstliche Verfügung hin Professor Frede den Titel eines Ehrenprälaten.

Der Geehrte bedankte sich für diese Anerkennung mit einer Rückschau auf die jüngsten Erscheinungen der

Edition und der ergänzenden Schriftenreihe *Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* sowie mit einem Ausblick auf die derzeitigen Forschungsschwerpunkte.

Hermann J. Frede und Walter Thiele sind seit langem die treibenden Kräfte der Editionsarbeit: der überwiegende Teil der bisher erschienenen Bände stammt denn auch aus ihrer Feder. Thiele veröffentlichte die alttestamentliche *Sapientia Salomonis* und das noch nicht abgeschlossene Buch *Sirach* sowie aus dem Neuen Testament die *Katholischen Briefe*. Frede edierte einen großen Teil der neutestamentlichen Briefliteratur mit *Eph, Phil, Kol, Thess, Tim, Tit, Phlm, Hebr*. Obwohl beide Jubilare das Ruhestandsalter bereits überschritten haben, ist ihr forscherscher Tatendrang im Beuroner Institut ungebrochen, was Professor Frede mit dem ihm eigenen Humor in das bezeichnende Diktum faßte: „Aber wir sind noch nicht ganz müde!“

Dennoch ist nicht nur in finanzieller Hinsicht, sondern auch im Blick auf die personelle Zukunft eine langfristige Planung unabdingbar. Erst seit kurzem hat sich erfreulicherweise eine ermutigend große Schar jüngerer wie auch erfahrener Wissenschaftler, nunmehr bereits die dritte Generation, in den Kreis der *Vetus-Latina*-Forschung eingereiht, so daß das Editionsprojekt der kommenden Jahre einen beachtlichen Umfang aufweist. In Vorbereitung befinden sich die Bände zu Ex, 1 Kön, 1 Sam, Jud, Est, Hld, weiterhin die bereits begonnene Jesaja-Sammlung sowie aus dem NT die Bände zu Apg, Röm, 1 Kor und Offb. Allein die Evangelien und die Psalmen bleiben weiterhin ein schmerzliches Desiderat.

Viele der mit der Editionsarbeit Beschäftigten und eine Reihe von bedeutenden Gelehrten sind mit einem Beitrag in der zweibändigen, 36 Aufsätze umfassenden Festschrift vertreten, die am Ende der Feierstunde vom Herausgeber Roger Gryson den Jubilaren überreicht wurde. Die bei Herder verlegte und vom Beuroner Kunstverlag vorbildlich gefertigte Schrift trägt den Titel *Philologia Sacra. Studien zu Bibel und Kirchenvätern für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag* und erscheint als Band 24 der Reihe *Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel*. Die einzelnen Beiträge von Philologen, Exegeten und Theologen unterschiedlicher Nationalität bezeugen in gleichem Maße die herausragende Bedeutung der lateinischen Bibel für die Humanwissenschaften wie die internationale Reputation der Jubilare und die fortdauernde Fruchtbarkeit des Unternehmens *Vetus Latina*. Leider ist die Festschrift bei einem Subskriptionspreis von bereits DM 560,00 für Privatpersonen unerschwinglich. *Thomas Steiger*

## Tiere und Pflanzen der Bibel

Forschungsergebnisse in allgemein zugänglicher Form

*Adrian Schouten van der Velden, Tierwelt der Bibel. Holländische Originalausgabe: Dieren uit de Bijbel. Van Dobbenburgh bv, Nieuwkoop 1992. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 1992. 160 S. mit 88 vierfarbigen großenteils ganzseitigen Abbildungen und 50 Zeichnungen. 21 x 29 cm geb. DM 58,00.*

*F. Nigel Hepper, Pflanzenwelt der Bibel. Eine illustrierte Enzyklopädie. Englische Originalausgabe: Illustrated Encyclopedia of Bible Plants. Inter Varsity Press, Leicester; Baker Book House, Grand Rapids Mich. USA 1992. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 1992. 192 S. mit zahlreichen Zeichnungen und vierfarbigen Abbildungen 20 x 27 cm geb. DM 78,00.*

Die Zerstörung unserer natürlichen Umwelt, im besonderen die Ausrottung zahlreicher Tier- und Pflanzenarten, lenkt den Blick auf Inhalte der Bibel, die gegenüber den großen geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Linien im Hintergrund bleiben und für gewöhnlich nur Spezialisten beschäftigen. Welche Rolle spielen Pflanzen und Tiere in der Bibel? Welche Arten werden erwähnt, und wie sind sie zu identifizieren?

Bekannt sind Probleme wie: Was tut im mosaischen Gesetz der Hase unter den Wiederkäuern, und welche Blume könnte Jesus mit den „Lilien auf dem Felde“ gemeint haben? Man kann hier von Fall zu Fall ein Bibelllexikon zu Rate ziehen. Man kann solche Fragen aber auch zum Anlaß nehmen, einmal die Phänomene im Zusammenhang aufzusuchen und dabei die Bibel und ihre Botschaft von einer ungewöhnlichen Seite aus in den Blick zu bekommen. Zwei reich illustrierte Monographien, der jüngsten Zeit, entstanden in England und in den Niederlanden und nun auch in deutschen Ausgaben zugänglich, laden dazu ein.

Während die Pflanzenwelt der Bibel, bei allen Eingriffen des Menschen, weithin noch heute in Israel angetroffen werden kann, ist dies bei den Tieren nur in sehr viel eingeschränkterem Maße der Fall. Wildformen domestizierter Tiere wie Wildstier und Wildesel sind ausgestorben; Tiere der freien Wildbahn wie Bären, Panther, Löwen, auch Gazellen, Antilopen und Strauße sind in der Region nicht mehr anzutreffen und werden allenfalls in Naturreservaten gehegt (den israelischen Hai-Bar Naturparks in der Araba und am Karmel). Dem entspricht die Darstellungsweise in dem Band *Tierwelt der Bibel* von Adriaan Schouten van der Velden: Jede der 72 Tierarten (von den 90 in der Bibel, z.T. nur einmal, erwähnten) wird wie im Zoo säuberlich getrennt von den anderen präsentiert, jeweils auf zwei Seiten mit Fotos und historischen Zeichnungen und in alphabetischer Abfolge. So kann man

das Buch als Nachschlagewerk benutzen, oder sich zu einem imaginären Zoorundgang einladen lassen.

Der Text bietet solide zoologische Information und den biblischen Befund; wichtige Bibelstellen sind im Wortlaut abgedruckt, bei selten erwähnten Arten vollständig. Zwei Exkurse im Anhang sind den Nationalparks und den Vogelzügen gewidmet. Die Anlage des Bandes erlaubt keine Gewichtung: Die biblisch meisterwähnten Tiere Rind, Schaf und Esel bekommen — zoologisch durchaus sinnvoll — genausoviel Platz wie die nur einmal und beiläufig genannten.

Vor allem bei den letzteren stellt sich das Problem der Identifikation, was sich im Auseinandergehen der verschiedenen Bibelübersetzungen niederschlägt, etwa in den Listen unreiner Tiere, wo man Kuckuck neben Mäwe findet oder Igel neben Gecko. Solche Abweichungen werden verzeichnet und diskutiert. Noch interessanter sind Präzisierungen aufgrund genauerer Artbestimmungen. Frosch ist z.B. nicht gleich Frosch: Bei den Fröschen in Ägypten (Ex 8) hat man nicht an unsere Laubfrösche, sondern an eine größere Art, den früher in Afrika verbreiteten „Seefrosch“ (*Rana ridibunda*), zu denken. Das Schaf des Orients ist das Fettschwanzschaf (*Ovis ammon aries*), das im Unterschied zu nördlicheren Arten den Fettvorrat im Schwanz sammelt (vgl. Lev 3,9).

Bekannt ist, daß der „Adler“ bei Luther und in anderen Übersetzungen an vielen Stellen dem Aasgeier entspricht (vgl. Mt 24,28). Der holländische Autor unterscheidet nach den im Zusammenhang angesprochenen Merkmalen drei Arten: Steinadler (Hos 8,1; Dtn 32,11), Gänsegeier (Mi 1,16) und Aas- oder Schmutzgeier. Immer noch angebracht ist der Hinweis, daß das Hebräische nicht zwischen Fuchs und Schakal unterscheidet. Simson hätte sich schwer getan, 300 als Einzelgänger lebende Füchse zu fangen (Ri 15,4f)! Eine unter Theologen ganz neue Erkenntnis bringt der zoologische Steckbrief zum Hasen: Dieser unterscheidet sich vom Kaninchen dadurch, daß er seine Mahlzeit in der Tat wiederkäut, aber nachdem sie ein erstes Mal den Darm passiert hat und im Blinddarm vorverdaut ist. Die erst neuerdings entdeckte Tatsache hat allerdings kaum zu seiner biblischen Einordnung unter die Wiederkäuer geführt (Lev 11,6).

So fällt — über die allgemeine Sensibilisierung für die Rolle des Tieres in der Bibel und der biblischen Welt hinaus — auf viele Einzelheiten ein erhellendes Licht.

Im Unterschied zu den Tieren ist die Pflanzenwelt viel stärker mit der Erde verbunden („verwachsen“) und prägt nachhaltig den Charakter der Landschaft. Wer sich ein Bild vom Schauplatz der biblischen Geschichte verschaf-

fen will, kommt nicht daran vorbei, sich mit der Vegetation vertraut zu machen. Dies gibt der Monographie über die *Pflanzenwelt der Bibel* einen etwas anderen Stellenwert. Es genügt nicht, die einzelnen Pflanzenarten zu identifizieren, wie dies etwa in der Darstellung von Michael Zohary nach demselben Aufbau wie in Schouten van der Veldens Tierband geschehen ist. Um eine lebendige Anschauung zu gewinnen, gilt es, die verschiedenen Pflanzen eines Standorts als ökologische Lebensgemeinschaft in den Blick zu fassen. Dies hat sich der Autor der neuen Gesamtdarstellung, Nigel F. Hepper, wissenschaftlicher Mitarbeiter an den berühmten Königlichen Botanischen Gärten in Kew (London), ausdrücklich zum Ziel gesetzt.

Folgerichtig beginnt der reich illustrierte Band mit einer Übersicht über die verschiedenen Landschaftstypen („Ökologie der biblischen Länder“), um dann in fünf Kapiteln die entsprechenden Pflanzengemeinschaften vorzustellen: Wald und Dickicht — Dornen und Disteln — Blumen der Felder und Hügel — Wüstenvegetation — Pflanzen der Feuchtgebiete. Dabei werden jeweils die Veränderungen im Lauf der Geschichte mitbedacht, die im Falle von Wald- und Sumpfgewässern besonders einschneidend sind. So gewinnt die Darstellung die notwendige historische Tiefenschärfe, womit zugleich zu den biblischen Bezügen hinübergeleitet wird.

Diese werden in aller Breite entfaltet. Der Verfasser läßt sich keine Nennung entgehen, die eine Identifizierung erlaubt, und berichtet auch über umstrittene Zuschreibungsversuche. Er verarbeitet die umfangreichen Forschungen israelischer Botaniker und Archäologen und bietet in dieser Hinsicht den neuesten Forschungsstand — teilt mit ihnen allerdings auch eine gewisse Naivität in Fragen der historischen Kritik.

Sein Register verzeichnet 395 der heute in Israel vorkommenden rund 3000 Arten. Der Zahlenunterschied weist darauf hin, daß die in der Bibel genannten Pflanzen eine an den damaligen praktischen Lebensvollzügen orientierte Auswahl darstellen — und natürlich hat man auch noch nicht in unserem Sinne scharf abgegrenzte Artbegriffe gekannt. Vielfach werden Sammelbegriffe verwendet wie Dornen, Disteln, Unkraut, Feldblumen. Hepper versucht in diesen Fällen eine Anschauung davon zu vermitteln, um welche Pflanzen und Pflanzengemeinschaften es sich dabei gehandelt haben muß — etwa auch bei den schon erwähnten „Lilien auf dem Felde“.

Mit den Unkräutern (integriert in das Blumenkapitel) ist eine Pflanzengemeinschaft berührt, die hinüberweist in den zweiten Teil des Bandes, der die Zucht- und Nutz-

pflanzen behandelt. In 14 Kapiteln werden hier die Pflanzen dargestellt, die dem Menschen Nahrung und Rohstoffe zur Verarbeitung liefern. In diesem Teil wird die botanische Enzyklopädie zugleich zur Kulturgeschichte.

Die Trias Korn, Wein, Öl steht am Anfang; dem Ursprung des Ackerbaus wird ein hochinteressantes Kapitel gewidmet. Warum man Maulbeerfeigen anritzt, wird hier endlich einmal plausibel und fundiert begründet, und auch der lange Zeit rätselhaft gebliebene Vorgang der Feigenbefruchtung findet seine Aufklärung. Die Spur der Herkunft von Papyrus und Weihrauch führt weit über Israels Grenzen hinaus, wie auch schon das Wüstenkapitel den Sinai einbezogen und den heiligen Dornbusch im Katharinenkloster berührt hat. Das Schlußkapitel behandelt pflanzliche Motive in der Tempelarchitektur und Pflanzensymbolik in biblischen Texten, vom Lebensbaum bis zur Frucht der Gerechtigkeit.

Nigel Hepper wollte ein umfassendes enzyklopädisches Werk schaffen. Er bietet keine sensationellen Neuentdeckungen, und die Frage der Artenidentifikation hat selten ein direktes theologisches Gewicht. Manche mag es immerhin interessieren, aus welchen Dornzweigen die Dornenkrone Jesu vermutlich geflochten war und wie die Menschenmenge bei seinem Einzug in Jerusalem, wo es damals — ohne Bewässerungsanlagen — keine Palmbäume gab, zu ihren Palmzweigen kam (Joh 12,12f). Man kann das Buch, vom Detailinteresse ausgehend, als Nachschlagewerk benutzen, aber eigentlich ist es geschrieben, um ein Gesamtbild zu vermitteln. Wir erleben eine Welt, in der Mensch und Natur weitgehend noch im Gleichgewicht sind. Auch die Technik (Ölmühlen, Flachsverarbeitung, Papyrusherstellung) bleibt naturfreundlich. Es ist die Welt von Psalm 104. Dabei hat das Buch nichts Sentimentales, Wehleidiges. Es ist durch und durch sachlich. Gerade so weckt es Nachdenklichkeit — über den unmittelbaren Zweck der botanischen und kulturgeschichtlichen Information hinaus.

Tiere und Pflanzen der Bibel: sie stehen nicht im Zentrum der Botschaft, aber sie können ungewohnte Zugänge und überraschende Einblicke vermitteln. Wir sind heute sensibilisiert für ein Lebensgefühl, das den Menschen nicht als Herrn, sondern als Teil der Schöpfung empfindet. Für derart Sensibilisierte kann die naturgeschichtliche Betrachtung der Bibel nicht nur zur Informationsquelle, sondern zugleich zum Meditationsgegenstand werden.

*Dr. Hellmut Haug ist Cheftoktor der Deutschen Bibelgesellschaft. Seine Anschrift: Bibelhaus Balingen Straße 31, 70576 Stuttgart.*

**Erich Gräßer**  
**An die Hebräer**

1. Teilband: Hebr 1-6. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII/1. Benzinger Zürich-Braunschweig, Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1990. X+388 S. kt. mit Fadenheftung DM 132,00, bei Subskription DM 106,00.

Seit fast drei Jahrzehnten hat sich E. Gräßer immer wieder mit Beiträgen und Berichten entscheidend in die Hebräerbriefforschung eingeschaltet. Als Frucht dieses langjährigen Bemühens erscheint nun in der Reihe *Evangelisch-Katholischer Kommentar* der erste Band seiner Auslegung jener ungewöhnlichen Schrift, die für viele auch heute noch zu den großen „Rätseln“ des NT zählt. Auf 388 Seiten bietet Gräßer dabei neben der Kommentierung von Hebr 1,1-6,20 auch die Einleitung in das Schreiben.

Einleitungsfragen werden dabei gerade bei einem Kommentar zum Hebr immer besonderes Interesse finden, weil der Ausleger hier jene beim Hebr so schwierigen Grundentscheidungen offenlegen muß, die seine Auslegung bestimmen und hintergründig regulieren. Gräßer bietet diesen Einstieg in die Auslegung auf 38 Seiten – knapp und sichtlich von Bemühen getragen, verfestigte Positionen durch den Aufweis übergreifender Horizonte wieder zu „verflüssigen“. Ganz in diesem Sinne vermerkt er, daß die weithin aufgenommene Kennzeichnung als „zugesandte Predigt“ „zur Not“ das literarische Erscheinungsbild des Hebr beschreiben könne, ruft aber in Erinnerung, daß möglicherweise „keine der geläufigen Gattungsbezeichnungen anwendbar“ ist, „um das literarische Genus des Hebr zu bestimmen“ (15). Dies läßt auch die Argumentation anders ausgerichteter Gattungsbestimmungen ins Spiel kommen und für das Verständnis fruchtbar werden.

Das literarische Problem, „daß Hebr wie eine Abhandlung beginnt, aber wie ein Brief endet und zwischen durch seine theoretischen Erörterungen immer wieder durch praktische Abzweckungen unterbricht“ (16), ist nach Gräßer „wenn überhaupt, dann... halbwegs nur dadurch lösbar, daß die Nichtursprünglichkeit des Briefschlusses (13,22-25) nachgewiesen wird“ (16f). Als entscheidendes Argument führt er an, daß ein solcher „paulinischer Briefschluß“ nicht mit der „gewollten Anonymität“ in 1,1-13,21 zusammengebracht werden und deshalb als nachträglich hinzugekommen gelten könne.

Damit ist in einem nach wie vor kontrovers diskutierten Bereich der Hebr-Forschung klar Stellung bezogen, und man darf auf die nähere Argumentation zu Kp. 13 im

zweiten Band gespannt sein, auf die Gräßer in diesem Zusammenhang verweist. Mit Nachdruck warnt der Kommentar vor allen Versuchen, das historische Rätsel des Hebr kurzschlüssig mit klaren Zuordnungen auflösen zu wollen. „Die unlösbare und bis heute ungelöste Autorfrage hat zu keiner Zeit ein hermeneutisches Problem dargestellt.“ (19) Da die Gesamtanlage des Schreibens darauf hindeutet, daß der Verfasser aus theologischen Gründen bewußt anonym bleiben wolle, erscheine das Nachdenken über den Verfasser für „das innere, theologische Verständnis... eher abträglich als zuträglich“ (22).

Als ebenso unlösbar wird die Frage nach dem Ursprungs- und Zielort des Hebr beurteilt. Lediglich für die Abfassungszeit läßt sich nach Gräßer mit einiger Gewißheit eine Aussage verantworten: „... in den achtziger oder neunziger Jahren“ (25). Als theologische Zielsetzung stellt Gräßer völlig zu Recht die kulttheologisch ausgeführte soteriologisch-pränatische Auslegung der überkommenen Christologie heraus. Ausgesprochen glücklich und zugleich aktuell erscheint das Resümee: „Geschärfte theologische Denkanstrengung wird eingesetzt als Waffe gegen den kirchlichen Niedergang. Bessere Theologie und nichts als bessere Theologie! Ein denkwürdiger Vorgang, der seine Wirkungsgeschichte immer wieder neu vor sich hat“ (27).

Von der Komposition her sieht der Kommentar den Hebr am ehesten in einem dreigliedrigen Aufbau organisiert: *A Grundlegung: Der Weg des Erlösers* 1,1-6,20; *B Entfaltung: Das Hohepriestertum des Sohnes* 7,1-10,18; *C Folgerungen: Der Weg des Glaubens* 10,19-13,21. Der erste Hauptteil des Hebr, dessen Auslegung dieser erste Band bietet, gliedert sich nach Gräßer in vier Unterabschnitte: I. *Der Sohn und die Söhne* 1,1-3,6; II. *Das wandernde Gottesvolk* 3,7-4,13; III. *Das hohepriesterliche Amt Jesu* 4,14-5,10; IV. *Die Vorbereitung des Christus-Logos* 5,11-6,20. Damit ist grundsätzlich auf Gliederungsätze und Zäsuren Bezug genommen, die sich in der Hebr-Forschung mehr und mehr etabliert haben, aber doch von der durch W. Nauck und O. Michel angestoßenen Form der Dreiteilung abgerückt. Die nach wie vor weitverbreitete Meinung, der Mittelteil des Hebr sei durch 4,14-16 und 10,19-31 als thematische Klammern zusammengehalten, lehnt Gräßer ab, weil „eine bloß dynamische und konzentrische Fortentwicklung des Gedankenganges der anspruchsvollen Kompositionstechnik“ des Verfassers nicht gerecht werde (241). 4,14-6,20 erscheine so deutlicher als „Zwischenstück“, „das die beiden christologischen Abschnitte 1,1-3,6 und 7,1-10,18 miteinander verbindet“ (241).

Dies ist ohne Zweifel eine wichtige Orientierung. Von der Gegenposition her wird freilich weiter darauf verwiesen werden, daß mit der Zuordnung von 4,12 f zu 1,1.2a doch wohl ein erster Hauptteil markiert zu sein scheint, der auch auf eine Rahmung des Hauptteils durch 4,14f und 10,19-31 deuten könnte; auch Gräßer kann S. 50 von 4,12f als „Logos-Hymnus am Ende des I. Hauptteils“ sprechen, der dem Christus-Hymnus 1,2b-4 am Anfang dieses Teiles „korrespondiert“.

Aufschlußreich sind die Hinweise zur Auslegungsgeschichte: Negative Auswirkungen hatte Hebr vor allem im „hochsensiblen Bereich des kirchlichen Antijudaismus“ (31), der die hermeneutisch-paränatische Gegenüberstellung von alter und neuer Ordnung als polemische Abrogation der jüdischen Religion mißverstand und deshalb glaubte, im Hebr „ein Arsenal willkommener Argumente gefunden“ (31) zu haben. Eine positive Wirkungsgeschichte des Hebr sieht Gräßer in dessen Anstößen für die Entfaltung der Christologie und die „Ausbildung einer christlichen Philosophie“ (33). Für die Gegenwart verweist er auf die „theologisch normierende Bedeutung des Hebr“ (35). „Das gilt für die rechte Bestimmung des Alten Testaments als eines Buches der Kirche, für die Christologie und Soteriologie, vor allem aber für die Ekklesiologie im engeren Sinne, für Priesteramt, Eucharistie und Gottesdienstgestaltung“ (35f).

Alles in allem führt sich E. Gräßers Kommentar schon mit dem 1. Band als bedeutende Auslegung des Hebr ein, die mit klarer theologischer Profilierung und deutlichen exegetischen Akzenten im Spektrum der Hebr-Forschung Stellung bezieht und für die künftige Arbeit am Hebr wichtige Orientierungen und Maßstäbe aufgestellt hat. Das Buch besticht vor allem durch die Verbindung von gründlicher exegetisch-religionsgeschichtlicher Information und theologisch-hermeneutischer Reflexion.

Die wenigen im Rahmen einer Rezension möglichen Hinweise wollten gerade diesen Aspekt des Buches belegen. Er erscheint gleichermaßen als profundes exegetisches, engagiertes theologisches und faszinierend aktuelles Buch. Gräßer selbst schreibt im Vorwort über die Bedeutung des Hebr: „Wir stehen vor dem bemerkenswerten Versuch, eine Glaubenskrise zu bewältigen durch – bessere Theologie. Das könnte die heutige Christenheit aufmerken lassen.“ (VIII) Seine Auslegung des Hebr wird ohne Zweifel viel dazu beitragen, dieses Aufmerken zu befördern und den Hebr als zwar eigen geprägte, aber in vielen Bezügen erstaunlich aktuelle Stimme des NT ins Bewußtsein heutiger Christen zu bringen. Dem Werk ist der baldige Abschluß zu wünschen. *Claus-Peter März*

**Erich Gräßer**  
**Aufbruch und Verheißung**

Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief. Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers herausgegeben von Martin Evang und Otto Merk. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Bd. 65. Walter de Gruyter Berlin-New York 1992. VIII + 367 S. Fadenheftung Ln. DM 158,00.

Wertschätzung und Zuneigung, die ein akademischer Lehrer erfährt, pflegen sich anlässlich seines fünfundsechzigsten Geburtstages im Erscheinen einer Festschrift zu verdichten. Hinsichtlich des Anlasses fällt der vorliegende Band nicht aus dem Rahmen des Üblichen. Verlag, Kollegen, Schüler und „Mitschüler“ aus dem Marburg von ehemals haben sich zusammengetan, um dem Jubilar auf angemessene Weise ihre Segenswünsche zu entbieten. Dann haben sie das eingefahrene Geleise akademischer Pflichtübungen verlassen. Für ihre Festschrift haben sie nicht die Beiträge der Gratulanten zusammengetragen, sondern eine Auswahl von Untersuchungen zum Hebr, die Erich Gräßer selbst geschrieben hat.

Die Entscheidung, in dem vorliegenden Sammelband den Gelehrten selbst sprechen zu lassen, hat ohne Zweifel innere Gründe: Dem hier das Wort erteilt und dessen Stimme zu Gehör gebracht wird, hat etwas zu sagen. Seine Weisung hat Gewicht; sein Wort soll durch eine erneute Publikation noch einmal wirksam „laufen“.

*Aufbruch und Verheißung* kommt nicht nur dem Autor entgegen, sondern verfolgt auch die Belange der möglichen Leser. Es kann ja nicht ausbleiben, daß man dem Namen Gräßer begegnet, wenn man sich mit Hebr befaßt. Ob man dann aber auch Gräßers Arbeiten zu Gesicht bekommt, ist nicht so gewiß. Die vielen Fachzeitschriften (und Festschriften!) bringen es mit sich, daß man Aufsätze, die man in ihnen „erscheinen“ läßt, mehr versteckt als veröffentlicht (Karl Rahner, Schriften zur Theologie 1,7). Dem Verlag und den Herausgebern sei gedankt, daß sie Erich Gräßers Arbeiten in einer Weise publizieren, die die Wahrscheinlichkeit vermehrt, daß sie gelesen werden können (ebda).

Der Autor Erich Gräßer hat sich zu seiner Person in den von ihm verfaßten Arbeiten nur verhalten geäußert. Er bekennt sich zu einer *Existenz zwischen den Zeiten* (260), die sich eher durch *Fremdheit* auszeichnet als durch *Angepaßtheit*, jedenfalls nicht das Öl darstellt, das die *Vernichtungsmechanismen dieser Welt schmiert* (263). Wiederholte Äußerungen zur *Verantwortung für das Tier aus christlicher Sicht* (331) setzen in seiner Bibliographie eindeutige Akzente.

Den ersten Band seines Kommentars zum Hebr hat Erich Gräßer dem *fünfundachtzigjährigen Werner Georg Kimmel* gewidmet. Der akademische Lehrer bekennt sich als Schüler eines anderen; der Lehrende bleibt ein Lernender. Von ihm läßt man sich gern an die Hand nehmen.

Bei Erich Gräßer zu lernen, fällt leicht und schwer zugleich. Die (subjektiv betrachtet) spannendste Lektüre bietet der wissenschaftliche Bericht über die Literatur zum Hebr: *Der Hebräerbrief 1938–1963* (1–99). Die Nennung der dabei bearbeiteten Titel nimmt allein über sechs (!) Seiten in Anspruch. Dieser Beitrag findet seine logische Fortsetzung im Literaturverzeichnis *Neue Kommentare zum Hebräerbrief*, das außer den in dieser Zeitschrift (206–215) genannten auch die fremdsprachigen Kommentare von Bruce, Andriessen/Lenglet, Buchanan, Spicq, Ellingworth/Nida, Guthrie, Wilson und Attridge (265–294) umfaßt. Wer diese beiden Arbeiten studiert hat, müßte sich in der Theologie des Hebr zurechtfinden.

Die entschieden schwierigere Lektüre bieten die Aufsätze, die allesamt in anderen Festschriften erschienen sind; der letztgenannte wird jetzt zum erstenmal publiziert. Ich nenne wenigstens die Titel (100–264):

*Der historische Jesus im Hebräerbrief (1965)*

*Das Heil als Wort. Exegetische Erwägungen zu Hebr 2, 1–4 (1972)*

*Zur Christologie des Hebräerbriefes. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Braun (1973)*

*Beobachtungen zum Menschensohn in Hebr 2,6 (1975)*

*Rechtfertigung im Hebräerbrief (1976)*

*Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in Hebr 2,14–18 (1979)*

*Exegese nach Auschwitz? Kritische Anmerkungen zur hermeneutischen Bedeutung des Holocaust am Beispiel von Hebr 11 (1981)*

*Die Gemeindevorsteher im Hebräerbrief (1982)*

*Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes (1986)*

„Wir haben hier keine bleibende Stadt“ Hebr 13,14. *Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten*

Der Prediger Erich Gräßer erweist seine Kompetenz in zahlreichen Predigtmeditationen, von denen drei zu Hebr wiedergegeben sind: 13,20–21; 11,1,2,6,8; 1,1–3 (295–317).

Der Verlag hat dem Buch eine Bibliographie für die Jahre 1955–1992 (318–336) beigegeben, ein Stellenregister (339–357) und ein Sachregister (359–367). Er hat die Herstellung dieser Ehrengabe sorgfältig betreut und sie mit unauffälliger Eleganz ausgestattet. Ich möchte den kostbaren Band nicht mehr missen. Rainer Ruß

### Manfred Josuttis Über alle Engel

Politische Predigten zum Hebräerbrief. Chr. Kaiser München (jetzt: Gütersloh) 1990, 218 S. kt. DM 34,00.

Weil der Hebräerbrief nicht zu jenen biblischen Texten gehört, zu denen Predigthörer und Bibelleser ein besonders inniges Verhältnis pflegen, habe ich es als Sensation empfunden, daß ein Homilet einen ganzen Band mit Predigten zu diesem „Außenseiter“ im NT veröffentlicht. Gehalten hat Josuttis die Predigten *zwischen 1982 und 1990 im Göttinger Universitätsgottesdienst*.

Der Autor rechtfertigt den Titel *Politische Predigten*. Er arbeitet assoziativ mit Stichworten. Eines heißt: *Zerstörung*. Unser Brief, der *scheinbar in die abseitigen Welten des Kults und der Himmel* führt, ist nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels abgefaßt. Der zerstörte Tempel erinnert an jene ganz anderen *Zerstörungsvorgänge*, von denen *Natur* und *menschliche Beziehungen*, aber auch *die Religion und ihre Lebensformen* betroffen sind. Der Autor folgert: *Wenn nicht nur der Tempel zerstört, sondern das Leben auf diesem Planeten gefährdet ist, dann ist die Gemeinde der Glaubenden besonders herausgefordert* (9).

Und eben darüber handelt dieses Buch. Das wäre dann tatsächlich *Theologie im Ernstfall*, wie C.-P. März den Hebräerbrief verstanden wissen will: eine Theologie, die *unter dem Druck der Not zu ihrem Thema findet* (in diesem Heft S. 174).

Josuttis hat sein Thema gefunden. Er formuliert es in allen Variationen stilistisch prägnant, am liebsten ganz direkt, oder auch so verkürzt, daß das Verstehen leidet. Er weiß den Inhalt eines Textes auf den Punkt zu bringen, etwa am Beispiel *Der Große Bruder* (Hebr 4,12–13): *Er ist ein Richter der Gedanken und Regungen des Herzens* (42). Da ist es wieder, jenes finstere Gottesbild vom gestrengen Amtsrichter, der über alles und jedes wacht, die heimlichen Gedanken nicht ausgenommen! Aber so steht es nicht im Text. In Hebr 4,12 ist nicht *Gott* der Richter der Gedanken, sondern *Gottes Wort*. Das freilich ist *lebendig und wirksam und wie ein zweischneidiges Schwert*, nicht nur im Hebräerbrief. Josuttis im Deutsch des Jahres 1984: *Der Große Bruder sieht Dich an*.

Unser Autor kann von dem (angeblich) *alten Traum der Theologen* (43) nicht lassen. Und der heißt: *umfassende Information* und *umfassende Sanktion*; er meint, die Vision eines George Orwell werde *für viele in unserem Land allmählich bedrückende Wirklichkeit* Er denunziert den Gebrauch der *Drohung mit dem allwissenden und allmächtigen Gott*. Aber schürt er nicht auch die Angst? Ganz nebenbei: *Der Große Bruder im Beicht-*

*stuhl?* Wie kommt der Prediger zu den einschlägigen Erfahrungen? Ich möchte die älteren Mitbrüder in Schutz nehmen. Sie, die jahrelang an jedem Wochenende viele Stunden im Beichtstuhl gesessen, haben die „Verwaltung“ des Bußsakramentes unter anderen Vorzeichen ausgeübt. Viele ängstliche Seelen sind nach dem in der Beicht empfangenen Zuspruch wieder mutig in den Alltag zurückgekehrt. Ich empfände es als Unrecht, wenn nur Innozenz VIII zitiert würde, der 1484 den letzten Anstoß zur systematischen Hexenverfolgung in Deutschland gegeben habe: *Gott dienen, indem wir die Herzen erkunden* (44).

Bei der Erarbeitung der Perikope wird Methode sichtbar. Mit deftigen Beispielen heizt der Prediger die Spannung an. Auf dem Höhepunkt fällt dann das (vom Text gar nicht gedeckte) Stichwort *Hoherpriester* (aus der in der Le-seordnung folgenden Perikope Hebr 4,14–16). Für uns, die wir die Welt des alttestamentlichen Tempelpriestertums nicht kennen, ist das zunächst ein farbloser Begriff. Aber die Nennung dieses Wortes könnte lösend und erlösend wirken. Doch diese Chance nimmt Josuttis (etwa bewußt?) nicht wahr. Mitten im Hebräerbrief mit seinen Spitzenaussagen über Christus als ewiger Hohepriester darf man doch etwas über priesterliches Wirken sagen! Immerhin macht der Autor ein christologisches „Zuge-ständnis“: *Er soll anders gewesen sein. Der Große ist niedrig geworden. Der Mächtige hat das Elend geteilt. Der Heilige ist angefochten gewesen*.

Josuttis nennt das homiletische Ziel: Der Gott, *der alles sieht*, soll nicht *bedrohlich*, sondern *befreiend* erlebt werden. Aber so ganz überzeugend wird das Ziel nicht angesteuert: der *Große Bruder organisiert* nach wie vor *Inquisitionen* und *bereitet Kreuzzüge vor* (46). Wichtiger wäre mir, da einsichtig, nachvollziehbar: Gott ist *nicht* der Große Bruder; sein *Zorn gilt nicht den Angefochtenen und Zweifelnden*, sein *Gericht trifft nicht die Abweichler und Normenverletzer*; sondern die Anmaßenden: *den Großen Bruder in uns selbst* (45 f.). Das ist kein billiger Trost, das ist auch nicht sehr beruhigend. Ich denke aber, damit könne man leben.

Wer Hebräerbrief predigt, muß vom Opfer reden. Wenn der Prediger der Frage ausweicht, wird sie ihm von anderen vorgehalten. Genügt es zu sagen: *Gewiß, Jesus hat die Strafe für unsere Schuld getragen* (70)? Und auch noch den kleinen Schritt zurück zu tun: *Er ist unseren Tod gestorben*? Und dann zu schließen: *In Gottes Abgrund finden wir Ruhe* (71)? Der Autor Josuttis verlangt von mir, die Zuhörer mit schmerzenden Fragen wegzuschicken. Er selbst ist wohl auch nicht zur Ruhe gekommen. *Der Priester als Opfer* (Hebr 7,17–28) greift das

Problem erneut auf: Kann einer für einen anderen sterben? *Die Gemeinschaft braucht den Sündenbock. Und sie braucht wohl auch ihre Toten und wenn sie nicht auf dem Schlachtfeld sterben, dann sterben sie in den Entwicklungsländern für unseren Reichtum. Oder sie sterben auf der Straße, mindestens 12.000 im Jahr; damit das Wirtschaftssystem funktioniert* (82).

Solche Sätze wühlen auf. Schlachtfeld, Entwicklungsländer, Straße, Wirtschaftssystem: Hier werden Zuordnungen diktiert! Vier Worte, und die Begründung für das Sterben ist schon mitgeliefert, zugleich Anklage und Verhandlung, keine Diskussion, keine Verteidigung, kein Wenn und Aber. Der auf der Kanzel über Opfer redet, hat sich sein Opfer längst vorher ausgesucht und mitgebracht und schlachtet es ab coram publico!

Die tödlichen Erfahrungen des Alltags verweisen auf das Geschehen von Golgota. Wie soll man das Geschehen dort erlebbar machen, wenn es *für unsere Gefühle* so fern ist? Der Opferbegriff bleibt fremd in der Landschaft stehen: Eigentlich müßte die Predigt jetzt erst beginnen! Endlich weg vom überstrapazierten Blutvergießen, zur Hingabe Jesu *an die tiefsten Formen menschlicher Existenz*, die *Nähe und Betroffenheit* Gottes offenbarend, damit wir Erlösung erfahren.

Über den Hohenpriester Christus gibt es im vorliegenden Band einige Sätze, die das Besondere des Hebräerbriefs gut treffen. Dieses Andere der Welt Gottes hat Josuttis eindringlich formuliert. Ich meine, das sei nicht die unbedeutendste Äußerung dieses bemerkenswerten (und anstrengenden!) Buches:

*Wenn das, was der Hebräerbrief über den Heiland der Welt sagt, auch nur ungefähr richtig ist, dann werden die meisten Jesus-Bilder, die wir haben, von Grund auf korrigiert. Das hier ist kein „blonder Knabe im lockigen Haar“; natürlich nicht. Das aber ist auch kein jugendlicher Held, der hoffnungsvoll auszieht, um die Welt zu verändern, um Liebe und Frieden unter die Menschen zu bringen. Und das ist gewiß auch kein Schmerzensmann, der erschöpft und erstorben auf dem Schoß seiner Mutter liegt.*

*Jesus Christus – der Hohepriester. Einer, der sehr streng und sehr fern ist. Er geht in das Allerheiligste. Er wagt sich in die Nähe Gottes und setzt sich der Schrecklichkeit und der Schönheit des Allmächtigen aus* (104 f.).

Ich habe nach einer Darstellung gesucht, die dem von Josuttis gezeichneten erhabenen Christus entspräche; ich glaube sie gefunden zu haben. Sie ist auf der Umschlagseite II dieses Heftes wiedergegeben. Das Bild könnte ergänzen, was viele Worte (einer Rezension) nicht sagen können. Rainer Ruß

**Otto Betz / Rainer Riesner  
Jesus, Qumran und der Vatikan**

Klarstellungen. Brunnen-Verlag Gießen-Basel, Herder Freiburg-Basel-Wien 1993. 221 S. geb. DM 29,80.

Man kann es beklagen, wie sehr heute selbst absonderliche Thesen, wenn sie nur neu oder bereits vergessen sind, ins Rampenlicht der Medien gestellt werden, ändern kann man es nicht. Welche Verunsicherungen von solchen, entsprechend vermarkteten Thesen ausgehen, kann derjenige, der sich zu dem *Verschlusssache*-Bestseller der amerikanischen Journalisten und Erfolgsautoren Baigent/Leigh gelegentlich öffentlich äußern muß, leicht nachvollziehen. Wenn schon promovierte Theologen (vgl. Publik-Forum 1/92) den Autoren der *Verschlusssache Jesus* auf den Leim gehen, kann man sich über Verunsicherung bei den sog. kleinen Leuten kaum wundern.

Insofern ist es äußerst nötig gewesen und begrüßenswert, daß Fachleute wie die beiden Autoren Betz und Riesner mit ihrem Buch *Jesus, Qumran und der Vatikan* „Sachverstand und Klarheit“ bringen wollen, was den Autoren zweifelsohne auch gelungen ist. Konnte man bislang stärker an den Fragen Interessierte immer nur auf das veraltete Buch von Maier/Schubert hinweisen, so wird man in Zukunft dieses Buch (und das von Klaus Berger zum gleichen Gegenstand) nennen können, wenn auch weiterhin ein umfassendes, den gegenwärtigen Forschungsstand zu Qumran repräsentierendes Werk desiderat bleibt, solange das ebenfalls bei Herder angekündigte Taschenbuch von Hartmut Stegemann noch nicht erschienen ist (*Anmerkung der Redaktion: Jetzt, im November 1993, ist es da: Hartmut Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Freiburg Herder/Spektrum TB 4128. DM 19,80*).

Die Autoren behandeln nicht nur die Bücher von Baigent/Leigh und das neue, auf der gleichen Welle schwimmende sowie ebenso weltweit mit großer Propaganda regelrecht „gepuschte“ Buch von Eisenman/Wise *Jesus und die Urchristen. Die Qumran-Rollen entschlüsselt*, sondern auch zahlreiche andere, zumindest in ein ähnliches Genre gehörende Neuerscheinungen, z. B. von Messadié, Kersten/Gruber, Thiering und Lapide.

In zehn Kapiteln werden u. a. das Problem der Unterdrückung der Qumranrollen durch den Vatikan, die Anzahl der bislang veröffentlichten und nicht veröffentlichten Texte, die Essenerfrage, das Problem von Qumran als Festung, die Identifikation vom Lehrer der Gerechtigkeit und Jakobus, dem Herrenbruder, die messianischen Texte aus Qumran, das Problem der neutestamentlichen Texte in Qumran und abschließend die Bedeutung der

Qumrantexte für das Verständnis Jesu von Nazaret und das Neue Testament behandelt.

Daß dem Leser zu den jeweiligen Punkten solide Informationen geliefert werden, hat der Kundige bei diesen Autoren nicht anders erwartet, zumal O. Betz ja schon seit vielen Jahren über die Texte von Qumran arbeitet. Man kann über die Belesenheit nur staunen, wenn z. B. auch noch für die Entlassung Allegros aus dem Dienst der Universität Manchester der entsprechende Spiegelartikel beigezogen wird. Hier wäre gelegentlich weniger vielleicht mehr gewesen; jedenfalls fühlt der Leser sich von der Fülle der vorgetragenen Details häufig ein wenig erschlagen.

Mit Polemik wird im übrigen nicht gespart z. B. S. 86, wenn zu dem Untertitel des neuen Buches von Lapide *Fehldeutungen und Übersetzungsfehler* festgestellt wird, daß es sich dabei nur um die Fehldeutungen und Übersetzungsfehler von Lapide selbst handeln könne, oder wenn zu B. Thierings allenfalls mit dem Adjektiv *unglaublich* zu kennzeichnenden Buch der Publizist und Herausgeber der in Amerika viel beachteten *Biblical Archaeological Review* H. Shanks zitiert wird (der in diesem Zitat sogar auf biblische Bilder zurückgreift, von denen man freilich in Zukunft angesichts der rapide abnehmenden Bibelkenntnis nicht mehr unbedingt erwarten kann, daß sie jeder interessierte Leser auch versteht): „Das wirkliche Geheimnis (des Buches) besteht darin, wie Harper San Franzisko, eine Unterabteilung von Harper Collins, die im allgemeinen für solide wissenschaftliche Bücher bekannt sind, sich für die Herausgabe dieses Wälzers entscheiden konnte. Zweifellos hat die Antwort etwas mit dem zu tun, was auf den Tischen lag, die Jesus umstürzte“ (S. 137 f).

Ganz ohne Polemik und ohne einen Schuß Sarkasmus kann man sich den abstrusen Thesen des neuen Qumran-Genres auch kaum nähern. Darauf, daß es dem Fachmann schwerfällt, sich auf diese phantasievollen Ausführungen wirklich einzulassen, dürften auch einige sprachliche Mängel und Wiederholungen, die auf fehlende Abstimmung zwischen den Autoren hinweisen, zurückzuführen sein. Gleichwohl ist das Unternehmen wirklich als ein Dienst an den Menschen, die durch Baigent/Leigh und deren Propagandisten stark verunsichert sind, anzusehen.

Diesem Verdienst tut freilich die Tatsache Abbruch, daß an vielen Stellen, wo es wirklich um Exegese geht, die sonst so genau angeführten Einzelheiten einfach weggelassen und nur der zum Teil ziemlich einseitige und konservative Standpunkt der Autoren erwähnt wird, z. B. wenn auf S. 119 f (vgl. auch S. 158) einfach behauptet wird,

Jesus habe „nach dem Petrus-Bekenntnis in zunehmender Deutlichkeit und Entschiedenheit für sich beansprucht(e)“, der Messias zu sein, oder wenn der Frevel-Priester einfach mit Jonatan (152-143 v. Chr.) identifiziert wird, was zwar durchaus häufig vertreten, aber eben auch häufig bestritten wird (vgl. die Liste der zahlreichen Identifikationsversuche von J. Maier in den beiden von ihm herausgegebenen Bänden der Qumranschriften von 1960, der sich im übrigen für Alexander Jannäus als Frevel-Priester entscheidet), oder wenn unter Verweis auf Joh 19 davon gesprochen wird, Jesus habe das Tempelopfer durch sein messianisches Selbstopfer aufgehoben (S. 136), oder wenn Lk 1,80 mit „als Kind in der Wüste aufgewachsen“ zitiert (S. 151) oder schließlich die letzte Antithese ohne jedes Wenn und Aber auf den historischen Jesus zurückgeführt wird (S. 159).

Hier ist leider eine große Chance vertan worden. Denn im Zusammenhang mit der *Verschlusssache* und der von ihr erzeugten Verunsicherung ist bei den Menschen eine große Aufgeschlossenheit und produktive Neugier festzustellen, wie es denn historisch mit Jesus, dem Neuen Testament und Qumran gewesen ist. (Zum Beweis: In einer westdeutschen Katholischen Akademie, die zu „normalen“ exegetischen Themen in der Regel etwa 30 bis 40 Teilnehmer verzeichnet, gab es 1992 zu einem von mir durchgeführten Wochenende über die *Thesen der Verschlusssache Jesus* fast 200 Teilnehmer. Eine andere Tagung, ebenfalls in einer westdeutschen Katholischen Akademie, mußte bei 150 Teilnehmern am ersten Wochenende für über hundert abgewiesene Teilnehmer wiederholt werden.)

Die große Chance, hier umfassend oder wenigstens umfassender zu informieren, haben die Verfasser in dieser Hinsicht leider vertan. Das gilt nicht nur in Hinsicht auf die beiden zuletzt genannten Punkte, sondern auch für das Folgende, wo dieser Mangel m. E. noch gravierender ist.

Die ganze Debatte und damit auch das Buch von Betz/Riesner geben nämlich Anlaß zu einigen grundsätzlichen Bemerkungen. Otto Betz, von dem das 6. Kapitel über die messianischen Texte in Qumran stammt, gibt sich größte Mühe, 4Q285 so zu interpretieren, daß hier nicht von einem getöteten Messias die Rede ist. Und Betz hat dafür eine Reihe von ganz guten Argumenten auf seiner Seite, wenn die Frage mit letzter Sicherheit wohl auch nicht zu beantworten ist, wie der Verfasser selbst betont. Aber zwischen den Zeilen hat man stark den Eindruck, daß Betz jedenfalls die Prämisse mit Baigent/Leigh (und auch Wise) teilt, daß nämlich die Annahme eines in Qumran bereits gedachten Theologumenons vom getöteten Messias (Es heißt in 4Q285 nicht: der und der ist der Mes-

sias und ist als solcher getötet worden, sondern allenfalls, wenn der Messias nicht, wie Betz und viele andere annehmen, Subjekt, sondern Objekt der Aussage ist: „... und sie werden den Fürsten der Gemeinde töten“) für den christlichen Glauben gefährlich sei. Ist sie das wirklich?

Die Frage der religionsgeschichtlichen Parallelen beschäftigt die Exegese seit Beginn der historisch-kritischen Erforschung der Bibel, und wir haben die Bedeutung solcher Parallelen inzwischen einzuschätzen gelernt. Das Christentum ist nicht als perfekte Größe vom Himmel gefallen, sondern hat sich entwickelt und als auch geschichtliches Phänomen dabei manche Ideen der Geschichte ent- bzw. übernommen. Diese Einsichten haben dem Glauben nicht nur nicht geschadet, sie haben ihn vielmehr für geschichtlich existierende Menschen teilweise überhaupt erst wieder lebbar gemacht. Wir brauchen insofern m. E. auch das Auftauchen der Idee eines zu tötenen Messias in Qumran nicht zu fürchten. Das müßte in den Ausführungen von Betz deutlicher gesagt werden.

So sehr die phantasievollen und abstrusen Ansichten in neueren Büchern zu Qumran wegen der von ihnen ausgehenden Verunsicherungen widerlegt werden sollen und müssen, so wenig darf man sich bei der Widerlegung auf das Niveau der Autoren herabziehen lassen. Der von Lessing schon in seinem Essay *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* grundgelegte Gedanke von der letzten Inkompatibilität von Glauben und Geschichte („Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“) wäre hier zu bedenken gewesen und auch geeignet, die Angst vor solchen Neuentdeckungen zu nehmen. Wohlgemerkt: Die Geschichte der Verkündigung des Gekreuzigten im 1. Jahrhundert n. Chr. scheint mir heftig dagegen zu sprechen, daß es in Israel ein mehr oder weniger allgemein akzeptiertes Theologumenon gab, nach dem der Messias getötet werden würde. Aber das war hier nicht das Problem.

Ich erspare mir die Frage, warum ausgerechnet solche im Vatikanmilieu angesiedelten Bücher so großen Erfolg in der Welt haben, möchte aber abschließend noch auf ein weiteres Problem hinweisen: Im Zusammenhang mit solchen Büchern oder Thesen und den sich daran vernünftigerweise anschließenden Auseinandersetzungen (z. B. in Vorträgen) werden die sog. einfachen Gläubigen häufig mit Dingen konfrontiert, die in der Theologie längst geläufig, diesen Gläubigen aber unbekannt sind. Müßte nicht das Glaubenswissen in den Predigten eine größere Rolle spielen, damit wenigstens die, die informiert sein wollen, besser informiert sind? *Ingo Broer*

**Philipp Schäfer****Die Taufe**

Gemeinschaft mit Christus im Geist. Verlag Bernhard Schuch 92608 Weiden 1993. 119 S. kt. DM 29,80.

Das knappe handliche Bändchen des Passauer Professors für katholische Glaubenslehre über eine für das Leben des Christen grundlegende Frage ragt in vielfältiger Hinsicht aus der Reihe ähnlicher Veröffentlichungen hervor: Er meidet erbauliche Anmutungen, geht vielmehr auf einfache, verständliche Weise in historischer und sachlicher Abfolge all den Fragen nach, mit denen sich die Glaubenswissenschaft bei diesem Fragenkreis beschäftigt: die Taufe des Johannes, die Taufe Jesu, die Taufe der ersten Christen in Jerusalem und in der heidnischen Welt, die Aussagen der Bibel über das Wesen und die Wirkungen der Taufe im Getauften, die Formen der Taufpraxis, die Taufe von Kleinkindern, die Folgen der Taufe: das Sein in Christus und dem Geist. Wie gehören Sterben und Auferstehung Christus und wie der Glaube an das Evangelium mit dem Taufgeschehen zusammen? Wie steht es um das Schicksal der Ungetauften bei Gott?

Der Verfasser weist auf die vorgegebenen Textzeugnisse, die Überlegungen wichtiger Theologen und die Aussagen kirchlicher Synoden hin, zeigt, wie diese zu verstehen sind, auch welche Fragen sich damit heute verbinden und leitet behutsam zum gläubigen Verstehen dieser Glaubenszeugnisse an. Dabei kann er auf all das zurückgreifen, was er bei Seminaren, Kursen und Exerzitien über dieses Thema an eigener gläubiger Einsicht gewonnen hat. So ist ein gediegenes, wesenhaftes, dabei dem eigenen vertieften Verständnis der Taufe und des Lebens im Geist Christi dienendes Glaubensbuch entstanden, von dem man wirklich sagen kann: Es leistet jedem vorzügliche Dienste, der die Taufe – (z. T. auch die Firmung) – vorbereiten und der verstehen will, was es heißt, als Getaufter zu leben. Es sei deshalb ausdrücklich auf diese gute Hilfe verwiesen.

Otto Knoch

**J. Alberto Soggin****Einführung in die Geschichte Israels und Judas**

Von den Ursprüngen bis zum Aufstieg Bar Kochbas. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1991, XV + 295 S. mit 1 Zeittafel kt. mit Fadenheftung DM 45,00 (für Mitglieder der WBG DM 36,00).

Der Verfasser geht von der These aus, daß erst das deuteronomistische Geschichtswerk (Jos – Kön) durch den Begriff des Zwölfstämmebundes Israel und Juda unter dem Gesamtnamen *Israel* zusammengefaßt habe, womit eine ideologische-theologische Bewertung des Gottesvol-

kes und nicht eine auf Tatsachen gründende Rekonstruktion der Vor- und Frühgeschichte beabsichtigt war (3). Er neigt zu einer Spätdatierung der alten Pentateuchquellen in die Exilszeit. Die Überlieferungen um Exodus und Landnahme gehören für ihn in den Kontext der exilisch-nachexilischen Restaurationstendenzen (22-24). Es handelt sich um spätere, stark ideologisch-theologisch gefärbte Rekonstruktionsversuche, „deren Zweck nicht der war, ein getreues, wenn auch parteiisches Bild der vorexilischen oder gar der vorstaatlichen Geschichte Israels und Judas zu überliefern, sondern eine Vergangenheit zu bewältigen, eine Priesterherrschaft zu legitimieren und die gegenwärtige Not ... als göttliches, wenn auch von der Gnade gemildertes Gericht zu erklären“ (25).

Der Anfang einer Geschichtsschreibung in Israel und Juda liegt im davidisch-salomonischen Großreich (30). Die Erforschung der vorköniglichen Zeit ist (nach M. Liverani) „ein undurchführbares Projekt ethnogenetischer Forschung“ (31). Für den Verfasser stehen hinter der Gestalt Abrahams die Rückkehrer aus dem babylonischen Exil (82). Bei Mose und den Exodusereignissen handelt es sich um eine prophetische Parabel, die den Exodus aus der babylonischen Gefangenschaft darstellen will. Mose wäre dann der *Typus* großer nachexilischer Gestalten im Rahmen der Hierokratie (110).

Dem Verfasser ist darin zuzustimmen, daß es vor der davidisch-salomonischen Zeit keine Geschichtsschreibung in Israel/Juda gegeben hat und daß alle Darstellungen der vorstaatlichen Epoche Rekonstruktionen einer späteren Zeit darstellen, die der Selbstidentifizierung Israels/Judas dienen wollen. Nicht nachvollziehen aber kann ich seine konsequente Spätdatierung aller alttestamentlichen Texte in die exilisch-nachexilische Zeit. M. E. ist es immer noch gut begründet, die jahwistische Schicht des Pentateuch (J) zumindest in ihren Anfängen in der zweiten Hälfte des 10. Jhs. v. Chr. anzusetzen; damit aber wären Abraham und Mose nicht erst Produkte exilischer Theologie, sondern gehörten weit älteren Überlieferungen an.

Der Verfasser stimmt der Hypothese Mendenhalls und Gottwalds zu, daß die Ansiedlung der Ahnen Israels und Judas eine rein innerpalästinische Begebenheit gewesen sei, ohne erheblichen Beitrag ausländischer Elemente (120). Hier sei doch die Frage erlaubt, wo denn der JHWH-Glaube herkommt. Es muß zumindest *eine* Gruppe gegeben haben, die diesen Glauben von außen eingeführt hat. Und das ist doch gewiß nicht unerheblich! Bedenkenswert ist die Hypothese, daß das *Gesetz Esras* im großen und ganzen mit der im Qumran gefundenen Tempelrolle (11 QT) identisch sei (212).

Franz Josef Stendebach

**Michael Brocke/Herbert Jochum (Hrsg.)****Wolkensäule und Feuerschein**

Jüdische Theologie des Holocaust. Kaiser Taschenbücher 131. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 21993. 286 S. kt. DM 34,00.

Wie die Herausgeber selber feststellen, ist das in der Reihe *Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog* 1982 erschienene Werk anfangs *nur zögernd aufgenommen worden* (8). Als das Interesse an den jüdischen Stimmen zum Holocaust spürbar gewachsen ist, hat der Verlag den Titel als vergriffen gemeldet. Die kontinuierliche Nachfrage hat schließlich zu einer unveränderten Neuauflage (mit geringfügigen Literaturergänzungen) als Taschenbuch geführt. Vermutlich hat auch diese Zeitschrift ihren Anteil zu dieser erfreulichen Entwicklung beigetragen. In Heft 4/1991 von *Bibel und Kirche* hat Lydia Koelle das Werk einer umfangreichen Besprechung gewürdigt und dabei den Wunsch nach einer Neuauflage zum Ausdruck gebracht (201f). Auch unsere Autorin Verena Lenzen hat den Sammelband im selben Heft mehrfach zitiert. Wir freuen uns, daß diese inhaltsschwere Publikation nun wieder im Sortiment angeboten wird. Wer immer sich in die Diskussion um den Holocaust einlesen will, findet in *Wolkensäule und Feuerschein* die authentischen jüdischen Stimmen mit ihren unterschiedlichen Deutungen (9-237) und im ausführlichen Nachwort der beiden Herausgeber (238-270) eine kompetente Interpretation, außerdem überarbeitete Autorenporträts (273-281) und aktualisierte bibliographische Hinweise (282-286).

Rainer Ruß

**Michael Krämer****Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt**

Eine synoptische Studie zu Mt 4,23-7,29 und Lk 6,17-49. Deutsche Hochschulschriften Bd. 433. Verlag Markus Haensele-Hohenhausen 63324 Egelsbach-Köln-New York 1992. XXIV + 246 S. Mikroedition von der bereits vergriffenen Buch-Originalausgabe, bestellbar beim Sortiment oder direkt beim Verlag, DM 48,00.

Der Neutestamentler, der an der Ordenshochschule in Benediktbeuren lehrt, legt in diesem Band bedeutsame Beobachtungen und Einsichten vor, die anhand eingehender traditions- und redaktionsgeschichtlicher Untersuchungen einsichtig machen, daß die beiden Fassungen der sog. Bergpredigttradition, Mt 4,23-7,29 und Lk 6,17-49, sich nicht verschiedenen redaktionellen Bearbeitungen einer gemeinsamen Logiensammlung Q verdanken, sondern das Ergebnis der differenzierten Entwicklung einer Zusammenfassung der Jesusthora durch die Jesuanhänger und die Kirche der apostolischen Zeit bilden.

Darin wird Jesus als der endzeitliche Lehrer der wahren Gerechtigkeit für Israel herausgestellt.

Der Kern der endgültigen Thora für das Israel Gottes war knapp und enthielt neben dem programmatischen Hinweis auf die *größere Gerechtigkeit* als jene der Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 5,20) eine Neuinterpretation des in den Geboten 5, 6 und 8 (s. Mt 5,21-37) ausgesprochenen Gotteswillens sowie die Forderung der Feindesliebe (Mt 5,38-48; Lk 6,27-36). Dieser Grundtext durchlief verschiedene Stufen, indem er von verschiedenen Gruppen von Judenchristen und Heidenchristen in je verschiedenen Situationen kommentiert, ergänzt, erweitert und schließlich zu der Einheit zusammengefügt wurde, wie sie bei Matthäus vorliegt. Die lukanische Fassung stellt eine heidenchristliche Zwischenstufe dar, in der die gesetzeshfreundlichen Stellungnahmen zum Grundentwurf fehlen.

Thorafreundlich und kritisch gegen eine Preisgabe jüdischer Vorschriften in der Heidenmission sind Aussagen wie „Werft das Heilige nicht den Hunden vor“ (Mt 7,6) oder „Kein Jota darf aufgehoben werden“ (Mt 5,17-20) oder die Kritik an den falschen Propheten als Gesetzesauflöser (Mt 5,15-23) oder das Wort vom engen Weg zum Leben, den nur wenige gehen (Mt 5,13f). Weltoffen sind dagegen Worte wie die Goldene Regel (Mt 7,12; Lk 6,31), welche das Hauptgebot der Liebe interpretiert (vgl. Mt 22,39f) oder von der Ablehnung kleinlicher Kritik am Mitbruder (Mt 7,1-5; Lk 6,37-42).

Diese Stellungnahmen zur „Thora“ des messianischen Lehrers Jesus spiegeln die Stufen der Entwicklung der Urchristenheit, die Krämer so beschreibt: Friedliche Existenz der Judenchristen als messianische Sondergruppe des Judentums; Abgrenzung vom Judentum nach der Tötung des Stephanus und der Ausgrenzung der sog. Hellenisten aus dem Judentum, jedoch unter Hinweis darauf, das wahre Israel zu sein; Auseinandersetzung mit dem gesetzessfreien Evangelium des Paulus mit kritischer Stellungnahme aus judenchristlicher Sicht; Eingliederung der gemäßigten Judenchristen in die Großkirche aus Juden und Heiden (s. Mt). Die sog. Bergpredigt in den Evangelien des Lukas und des Matthäus spiegelt das Ringen der frühen Kirche, die Grundweisung Jesu für das Leben im Volk Gottes gegenüber Juden und Heiden richtig zu verstehen und anzuwenden.

Die gründliche und überzeugende Studie von M. Krämer vermag Spannungen und Brüche der Bergpredigttradition genetisch überzeugend zu reflektieren und leistet einen weiterführenden Beitrag zur Bergpredigtforschung.

Otto Knoch

### Zehn Sachbücher zur Bibel Handbibliothek zum Buch der Bücher

Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1992. 10 Bände mit zus. 1712 S. und über 1000 Abb. schwarz-weiß kt. Sonderpreis DM 148,00.

Der Verlag Katholisches Bibelwerk hat die bei ihm zwischen 1973 und 1989 erschienenen Sachbücher zur Bibel in einer wohlfeilen Sonderausgabe als Taschenbücher auf den Markt gebracht. Das Titelblatt ist jeweils entsprechend eines neuen Rasters gestaltet, der übrige Inhalt ist reprografisch von den Originalausgaben übernommen und vom ursprünglichen Format 185 x 226 mm auf 143 x 190 mm verkleinert. Die ursprüngliche repräsentative Hardcoverausgabe mit Schutzumschlag ist zu einem (fast zu) bescheidenen Pappband geworden. Natürlich hat man auch Fadenheftung und Zweifarbindruck nicht beibehalten können. Aber die Umschläge der Einzelbände sind neugestaltet und mit mehrfarbigen Fotos ausgestattet. Die zehn Taschenbücher stecken in einem gefalteten (viel zu dünnen!) Schuber, der einem so massierten Ansturm biblischen Geistes nicht standhalten kann. Mein Exemplar habe ich mühsam wieder zusammengesteckt: es hält nicht. Also werde ich beim Buchbinder Amtshilfe erbitten . . .

Die Taschenbücher selbst sind natürlich eine feine Sache; um den Preis von DM 14,80/Stück bekommt man tatsächlich nirgendwo anders eine ganze biblische Fachbibliothek zu kaufen. Und es sind hübsche Bändchen dazu! Das ungewöhnlich breite Format hebt sie aus allen Taschenbuchausgaben heraus. Die sorgsam betreuten Fotos, Zeichnungen und Karikaturen (teilweise von Sieger Köder) sind eigens der Erwähnung wert. Ich werde die Bändchen einzeln vorstellen; die Bibelfreunde sollen wissen, worauf sie sich einlassen! Doch ist der Erwerb der Kassette nicht etwa mit einem Risiko behaftet! Ihr Kauf ist vielmehr das „Schnäppchen des Jahres“!

Gerhard Lohfink

*Jetzt verstehe ich die Bibel*

*Sachbuch zur Formkritik. Erstmals bei KBW 1973. 169 S. geb. mit Schutzumschlag, jetzt in der 14. Auflage, mehrfach übersetzt.*

Lohfink ist der eigentliche Renner unter den Sachbüchern. Der Würzburger Neutestamentler Professor em. Rudolf Schnackenburg urteilt über das Werk von Gerhard Lohfink: „Ein didaktisch gut angelegtes Werk, das über viele aus biblischen Texten erwachsende Verständnisschwierigkeiten hinweghelfen kann . . . Das Buch ist für weitere Kreise verständlich, aber auch für anspruchsvollere und fachkundige Leser instruktiv. Es kann in der heu-

tigen theologischen Situation für die Rückfrage zur Bibel gute Dienste leisten.“

Diego Arenhoevel  
*So wurde Bibel*

*Ein Sachbuch zum Alten Testament. Erstmals bei KBW 1974, 158 S. geb. mit Schutzumschlag, inzwischen in der 5. Auflage, mehrfach übersetzt.*

In BIBEL und KIRCHE 30 (1975) 68-69 stellt Erich Zenger dieses Buch vor: „Das Hauptanliegen des Buches zielt darauf, zum rechten Verstehen alttestamentlicher Texte hinzuführen. Dementsprechend werden nach der Vorstellung des Buches AT (7-22: Einige Bemerkungen rund um das Alte Testament) und einigen grundsätzlichen hermeneutischen Überlegungen (23-31: Vom rechten Verstehen) die Methoden eines sachgerechten Umgangs mit alttestamentlichen Texten vorgestellt: Textkritik (32-40: Die Auffindung des richtigen Textes), Literaturkritik (41-72: Die Suche nach den Verfassern), Form- und Traditionskritik (73-96: Die mündliche Vorgeschichte des Textes; 97-110: Gattungen in der schriftlichen Überlieferung), religionsgeschichtlicher Vergleich (111-121: Vergleichende Religions- und Kulturgeschichte)“, danach die „Ergebnisse heutiger Geschichtswissenschaft und Archäologie (122-132)“ und die „Bibel als Gotteswort in Menschenwort (133-141)“

Alfons Weiser

*Was die Bibel Wunder nennt*

*Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien. Erstmals bei KBW 1975, 183 S. geb. mit Schutzumschlag, jetzt in der 7. Auflage, mehrfach übersetzt.*

Kurt A. Speidel

*Das Urteil des Pilatus*

*Berichte und Bilder zur Passion Jesu. Erstmals bei KBW 1976. Jetzt in der 3. Auflage, verschiedentlich übersetzt, 176 S. geb. mit Schutzumschlag.*

Eleonore Beck

*Gottes Sohn kam in die Welt*

*Sachbuch zu den Weihnachtstexten. Erstmals bei KBW 1977, inzwischen in der 4. Auflage, mehrfach übersetzt, 188 S. geb. mit Schutzumschlag.*

Erich Zenger

*Der Gott der Bibel*

*Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens. Erstmals bei KBW 1979, in der Originalausgabe nicht mehr lieferbar, 158 S. geb. mit Schutzumschlag.*

Eugen Sitarz

*Kulturen am Rand der Bibel*

*Sachbuch über Völker und Götter im Geschichtsfeld Israels. Erstmals bei KBW 1983, 175 S. geb. mit Schutzumschlag, in der Originalausgabe nicht mehr lieferbar.*

Franz Josef Stendebach

*Rufer wider den Strom*

*Sachbuch zu den Propheten Israels. Erstmals bei KBW 1985, jetzt in der 2. Auflage, 154 S. geb. mit Schutzumschlag.*

Alfons Weiser

*Miteinander Gemeinde werden*

*Sachbuch zum Neuen Testament und zum kirchlichen Leben. Originalausgabe KBW 1987, 151 S. geb. mit Schutzumschlag.*

Der Passauer Neutestamentler Professor Rudolf Hoppe äußert sich zum neuen Buch Professor Weisers in BIBEL und KIRCHE 43 (1988) 127-128: „Das Buch ist ein gelungener Versuch, eine Brücke von der Frühzeit des Christentums zu schlagen. Es zeigt, daß der Blick in die Geschichte mehr ist als historisches Fragen. Heutige Verinnerlichungstendenzen in Bibelauslegung und kirchlicher Praxis können vor dem Zeugnis der Urgemeinde nicht bestehen. Unsere Gemeinden werden heutzutage von vielen engagierten Kräften getragen. Ihnen sollte das Buch eine willkommene Pflichtlektüre sein. Es eignet sich dazu, nicht nur gelesen, sondern in Gesprächskreisen gründlich durchgearbeitet zu werden (was angesichts der interessanten Sprache Weisers die Arbeit angenehm macht).“

Meinrad Limbeck

*Mit Paulus Christ sein*

*Sachbuch zur Person und Theologie des Apostels Paulus. Originalausgabe KBW 1989, 155 S. geb. Hardcover.*

Zu diesem Sachbuch merkt der Rezensent Kalle Schmitz in BIBEL und KIRCHE 47 (1992) 175 an: „Durch drei Hauptabschnitte führt uns der bekannte Autor an folgenden Leitgedanken: Wie kann der Einzelne, der Willens ist, für sein Leben Verantwortung zu übernehmen, im Blick auf Paulus guten Mutes Christ werden?“ Und weiter: „Für Paulus gab es zu keiner Zeit im Streit um die Gültigkeit des Gesetzes den Ausweg, zwischen wichtigen und weniger wichtigen Teilen zu unterscheiden.“ Schließlich: „Alles in allem aber ein gelungener Band, der seinem Anspruch, zwischen paulinischer Theologie und heutigem Christsein zu vermitteln, gerecht wird.“

Die Lektüre der Sachbücher macht neugierig auf Band 11: D. Zeller, Christus unter den Göttern... Rainer Ruß

Manfred Görg

*Mythos, Glaube und Geschichte*

Die Bilder des christlichen Credo und ihrer Wurzeln im alten Ägypten. Patmos Düsseldorf 1992. 189 S. geb. DM 29,80.

Wer den theologischen Büchermarkt beobachtet, macht ein neues Interesse am christlichen Credo aus. Die sprachliche, gedankliche und emotionale Entfremdung vieler Christen in bezug auf ihr Glaubensbekenntnis mag wohl den Anstoß dazu gegeben haben. Daß sich in dieses Bemühen um ein erneuertes Verstehen des Credo mit Manfred Görg nun auch ein Bibelwissenschaftler, sogar ein Alttestamentler, einschaltet, läßt aufhorchen.

In einer instruktiven Einleitung legt Görg das Fundament für sein Anliegen, die Bilder im Credo neu zu erschließen, und macht über die Themen Glaube, Erfahrung, Offenbarung, Mythos und Geschichte deutlich, was gerade der Alttestamentler und der mit der Religionsgeschichte des Alten Orients Vertraute, zum Verstehen des Credo beitragen kann. Keine Erläuterung der Bekenntnisformeln in systematisch-theologischer Hinsicht ist beabsichtigt, sondern es wird versucht, „die Aussagen des Credo in den Menschheitsstrom der Religionsgeschichte zu stellen“ (17), was mittels der in ihnen entgegengetretenen Bildwelt geschieht. Die Materialfülle, die bei der „Vers-für-Vers-Behandlung“ des Credo geboten wird, läßt sich hier nicht einmal grob umreißen, ihre Leistung für ein neues Verstehen des Credo kann nur der Leser selbst beurteilen.

Ohne die Bereicherung, die das Buch zweifelsohne bietet, zu schmälern, muß aber gefragt werden, ob punktuelle Bild- oder Textbeispiele schon zum Verstehen des Credo führen? Liegt die Intention eines solchen Textes, der vielfältige Vorgaben integriert hat, nicht gerade in der Kombination und Komposition des Ganzen? Wenn beispielsweise die vorliegende Behandlung des Credo den aus 1 Kor 15,3 stammenden Satz „gemäß der Schrift“ ganz unberücksichtigt läßt, dann ist dies nicht nur ein Hinweis auf die fehlende Bildwelt in diesem Satz, sondern hier zeigt sich, daß der hermeneutische Horizont, in den die gesamte Bilderwelt des Credo gestellt wird, ausgeblendet bleibt. Die Gefahren, die in jedem religionsgeschichtlichen Vergleichen, stecken, hat jüngst der Neutestamentler Franz Mussner herausgearbeitet (Catholika 47, 1992, 227-239). Man hätte sich ganz im Sinne des ausgezeichneten Eröffnungskapitels ein Schlußkapitel gewünscht, das den Weg von den Bildern zum Text des vorliegenden Credo in seiner Einheit weist, um die beabsichtigte „Neuentdeckung des Credo“ (15) als Ganzes gelingen zu lassen.

Christoph Dohmen

Walter Kasper u. a. (Hrsg.).

### Ich lobe dich von ganzer Seele

Alle 150 Psalmen mit Auslegungen. Kreuz Verlag Stuttgart 1993. 380 S. Studienausgabe kt. DM 19,80, Geschenkausgabe gebunden mit Schutzumschlag DM 29,80.

Das Buch enthält den Text des ganzen Psalters nach der revidierten Luther-Übersetzung von 1984 und zugleich nach der (in diesen Teil ökumenisch verantworteten) Einheitsübersetzung von 1980. Vermutlich aus Platzgründen gibt es acht Psalmen nur nach Luther, weitere acht nur in der Einheitsübersetzung.

Für die Auslegung bieten die Herausgeber fünfzig (!) Mitarbeiter auf. Diese haben im Laufe von acht Jahren die Psalmen meditiert und ausgelegt. Ihre Texte sind entnommen der seit 1982 jährlich erscheinenden Bibellesehilfe *Mit der Bibel durch das Jahr*, die, entsprechend dem in ökumenischer Zusammenarbeit erstellten Bibelleseplan, wesentliche Teile des Alten wie des Neuen Testaments für den praktischen Gebrauch erklärt und dazu einlädt, täglich die Bibel zu lesen, um aus ihr Trost und Ermutigung zu schöpfen. *Wie ein „cantus firmus“ zieht sich durch alle Bände die Sonntag für Sonntag dargebotene Erklärung eines alttestamentlichen Psalms. Als Liedersammlung Israels ist der Psalter zugleich Gebetbuch der Christenheit... Durch gemeinsame Lektüre der Bibel und das sie alle verbindende Gotteslob sind Christen aller Konfessionen zu einer weltweiten Gemeinschaft zusammengeschlossen* (E. Lohse, 7).

Die vorliegende Sammlung von Texterklärungen zeigt einmal mehr, wie subjektiv und persönlich die Aussagen der Bibel gelesen, erlebt und beantwortet werden können. Diese Vielfalt hat den unbestreitbaren Vorteil, daß Psyche und Interesse eines jeden Bibellesers darin vorkommen, so daß kein Benutzer dieses gehaltvollen Buches befürchten muß, seine Sache werde dort etwa nicht verhandelt.

Hanneliese Steichele (8-10) und Johannes Hasselborn (11-13) haben dem Buch *Einführung und Einleitende Anmerkungen* vorangestellt. Daß die in den Psalmen begegnenden leidenschaftlichen *Verwünschungen der Feinde* (10) beim Beten zum Problem werden können, haben die Bearbeiter der Psalmen 58, 83 und 109 (nur Vv 1-5.21-31) auch für ihre eigene Person zugegeben und sich um eine Antwort bemüht. Ihre Ehrlichkeit verdient Anerkennung; das neue römische Stundenbuch hat diese Texte einfach gestrichen, dazu etliche Verse aus anderen Psalmen!

Bewähren muß sich eine *Auslegung zu allen 150 Psalmen* aber nicht nur beim Kapitel Fluchpsalmen; die Nagelprobe für eine wahrhaft geistliche Auslegung ist der

Psalm 119 mit seinen 22 Abschnitten zu je acht Versen, geordnet nach dem hebräischen Alphabet, mit dem Thema: *Tora als Weisung für ein gelingendes Leben*. Fast könnte man die Bemühungen des Verlags, immerhin fünf Bearbeiter mit diesem Text zu betrauen, als vorbildlich betrachten, wenn er nicht der Versuchung erlegen wäre, den *Weg der Gerechten* (Ps 1, 6) etwas „abzukürzen“, damit die Benutzer dieses Buches nicht auch noch *nächtens über SEINER Weisung murmeln* (Ps 1,2) müßten. In Psalm 86 spricht der Beter (doch wohl auch der Lektor dieses Buches?): *Weise mir, Herr, deinen Weg*. Aber den zweiten Halbvers muß man mitbeten, und der heißt: *Ich will ihn gehen in Treue zu dir* (Ps 86,11 EÜ). Doch wenige Seiten später bei Psalm 119 „unterschlägt“ der Verlag fünf Abschnitte mit den Versen 57 bis 96, als ob die etwa nicht zur *Weisung des Herrn* gehörten!

Der hebräische Text würde eine solche Amputation als brutal empfinden: Man zerstückelt ein Sprach-Kunstwerk mit der Schere! Da sich die Abschnitte des Textes in einer Übersetzung nicht nach dem Alphabet ordnen lassen, geht dem deutschen Leser womöglich gar nicht auf, daß man ihn „betrogen“ hat. Und es gibt ja auch Gründe für eine „Kurzfassung“ des Ps 119, nachzulesen im Kommentar von Artur Weiser, seit 1950 in vielen Auflagen erschienen und regelrecht „bewußtseinsbildend“: *Der äußerlich formale Charakter des Psalms überwuchert seinen Inhalt, er ist ein buntes Mosaik sich oft ermüdend wiederholender Gedanken* (510); man singe stattdessen lieber: *Wohl denen, die da wandeln... Weiser weiß zu sieben Seiten Text gerade noch 1 (!) Seite Auslegung aufzubringen, die bezeichnenderweise so schließt: Es sei nicht zu verkennen, daß eine Frömmigkeit wie die des Psalms, in der Gottes Wort und Gesetz an die Stelle Gottes und seiner Wunder-taten gerückt wird... die Ansätze zu einer Entwicklung in sich trägt, die bei der Selbstgerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten endet* (ebda).

Kurt Marti, allerdings nicht im Bibelteam des Kreuz-Verlags, hört sich wohlthuend anders an: *Der Psalm* (119) *ist in der vorliegenden, kunstvoll gebauten Form eine einzige große Lobpreisung Gottes und seiner Thora. Gut vorstellbar, daß ein Zaddik, der den ganzen Psalm murmelt las und meditierte, allmählich in einen Zustand stiller Ekstase geraten ist* (Die Psalmen 107-150. Annäherungen. Radius Stuttgart 1993, 73). Die Autoren der vorliegenden Ausgabe versetzen nicht gerade in Ekstase. Aber sie mühen sich redlich auch um sperrige Texte. Das berührt sympathisch und ist nachzuvollziehen. Der Verlag hat, wie versprochen, Auslegungen *in einer lebensnahen, alltagssensiblen Sprache* vorgelegt. Rainer Ruß

Michael Graff

### Katholisch – und trotzdem gut drauf

Mit Bildern von Dieter Groß. Patmos Düsseldorf 2<sup>1993</sup>, 142 S. kt. DM 19,80.

Ein Katholik, ein Kleriker gar mit guter Laune, potztausend, es gibt ihn noch. *Jammern*, vor allem *Kirchenjammern*, geht ihm gegen den Strich. Optimismus ist angesagt. So serviert Michael Graff, Pfarrer und Autor und genialer *Vereinfacher theologischer Sachverhalte*, zum wiederholten Male *Religion als Unterhaltung* für Theologen und Laien. „Katholisch- und trotzdem gut drauf“ bietet er als *Rezeptbuch* wider die Resignation in der Kirche an. Es soll *anmachen*, flächendeckend anmachen. Und das tut es auch. Nicht zuletzt dank der erfrischenden Karikaturen von Dieter Groß, Professor an der Stuttgarter Kunstakademie.

Engelchen, luftig und leicht, symbolträchtig mit über-großem Wecker oder Tiara, mal lamentierend, mal jubilierend, dann wieder zankend oder gelangweilt, lümmeln sich über dem Text, werden zum Sinnbild. Alle Zeichnungen zeigen Liebe zum Detail, auch die bunte aus einem Weihrauchfaß aufsteigende himmlisch-menschliche Mixtur auf der Umschlagseite.

Amüsant, witzig und vielseitig setzt sich Michael Graff mit seiner Kirche auseinander. Jongliert mit Prozentzahlen und überalterten Normen, weiß Rat für Räte, äußert Überlegungen zu Gottesdienstformen und Predigt und Kirchenmusik und Ökumene und Sonntagspflicht und und und. Auch der Frau in der Kirche ist ein Kapitel gewidmet: „Gut ist Jungfrau. Gut ist Mutter. Am besten beides?“ Traditionen sind wichtig. Damit die „nicht kaputtgehen, muß man die Sammler zu Lebzeiten enteignen. Darin besteht das ganze Geheimnis der Kirchengeschichte!“

Der Autor singt nicht das hohe Lied vom Priester-mangel; er möchte die Kirche *gesundschrumpfen*, Pfarreien schließen, aber nicht die Gemeinden. Er möchte Gemeindeglieder mobilisieren: „Interessant ist nur, wie viele Leute Lust an der Kirche haben, so viel Lust, daß sie ihre Freizeit und ihre Begabungen mit Vergnügen einbringen, weil sie etwas wachsen sehen. Nur die, die vom Reich Gottes motiviert sind und nicht nur die welken Blätter der Kirchengeschichte in ihr privates Album kleben wollen, nur sie werden uns ins nächste Jahrtausend bringen. Diese Mobilien sind das Kapital, von dem alles abhängt. Übermorgen? Quatsch, heute schon!“

Michael Graffs Liebe zu seiner Kirche begegnet dem Leser – trotz Kritik und Ironie – Seite für Seite. „Kirche bleibt Kirche! Dickleibig wie du bist, verkalkt und semper reformanda.“ Jutta Drewnack

### Zugesandte Bücher

Die hier genannten Bücher sind uns unaufgefordert zugeschickt worden. Eine Besprechung erfolgt nach Ermessen; eine Rücksendung ist nicht möglich.

Marcus J. Borg, *Jesus der neue Mensch*. Herder Freiburg 1993. 288 S. geb. DM 36,00.

Louis Bouyer, *Liturgie und Architektur*. Johannes Verlag Einsiedeln-Freiburg 1993. 117 S. Ppb. DM 27,00.

Albert Champdor, *Das Ägyptische Totenbuch*. Vom Geheimnis des Jenseits im Reich der Pharaonen. Herder / Spektrum TB 4183. Freiburg 1993. 208 S. Ppb. DM 16,80.

Eberhard Faust, *Pax Christi et Pax Caesaris*. Religions-geschichtliche, traditions-geschichtliche und sozial-geschichtliche Studien zum Epheserbrief. Reihe: Novum Testamentum Et Orbis Antiquus, Band 24. Universitätsverlag Freiburg i. Ue. 1993. 522 S. geb. DM 96,00.

Andreas Feldtkeller, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums*. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum. Reihe: Novum Testamentum Et Orbis Antiquus, Band 25. Universitätsverlag Freiburg i. Ue. 1993. 266 S. geb. DM 60,00.

Fritz Fenzl, *Halleluja* (hale'lu:ja) singen ist die Kunst, Kirche, Gott und Glauben auf einen Nenner zu bringen. Ein fröhliches Wörterbuch für alle, die überzeugt davon sind, daß „Frohe Botschaft“ fröhlich macht, und die vielen Unentwegten, die ihr Leben in den Dienst der Kirche gestellt haben. Mit 46 Karikaturen von Dieter Zehentmayr. Tomus Verlag München 1993. 64 S. geb. DM 19,80.

Christoph Hürlimann, *Wandern mit wachsender Kraft*. Meditationen mit Bildern zum Advent. Jordan Verlag Zürich 1993. 31 S. geb. DM 7,80.

Michael Krämer, *Die Gleichnisrede in den synoptischen Evangelien*. Eine synoptische Studie zu Mt 13,1-52; Mk 4, 1-34; Lk 8,4-21. Deutsche Hochschulschriften Bd. 461. Verlag Markus Hänsel-Hohenhausen 63324 Egelsbach-Köln-New York 1993. IX + 69 S. kt. DM 38,00.

Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* TB 1798. Herder Freiburg 1993. 223 S. Ppb. DM 15,80.

Carlo M. Martini, *Ich bin bei euch*. Leben im Glauben nach dem Matthäusevangelium. Herder TB 1799. Freiburg 1993. 239 S. Ppb. DM 15,80.

Anthony de Mello, *Eine Minute Unsinn*. Herder Freiburg 1993. 216 S. geb. m. Schutzumschlag. DM 28,00.

Klaus Scholtissek, *Vollmacht im Alten Testament und Judentum*. Begriffs- und moti- vgeschichtliche Studien zu einem bibeltheologischen Thema. Reihe: Paderborner Theologische Studien, Band 24. Ferdinand Schöningh Paderborn 1993. 186 S. Ppb. DM 36,00.