

# New Testament Studies

<http://journals.cambridge.org/NTS>

Additional services for *New Testament Studies*:

Email alerts: [Click here](#)

Subscriptions: [Click here](#)

Commercial reprints: [Click here](#)

Terms of use : [Click here](#)



---

## Zwei harte Knoten: Todes- und Gerichtsangst im Hebräerbrief

Knut Backhaus

New Testament Studies / Volume 55 / Issue 02 / April 2009, pp 198 - 217

DOI: 10.1017/S0028688509000137, Published online: 10 March 2009

**Link to this article:** [http://journals.cambridge.org/abstract\\_S0028688509000137](http://journals.cambridge.org/abstract_S0028688509000137)

### How to cite this article:

Knut Backhaus (2009). Zwei harte Knoten: Todes- und Gerichtsangst im Hebräerbrief. *New Testament Studies*, 55, pp 198-217 doi:10.1017/S0028688509000137

**Request Permissions :** [Click here](#)

## Zwei harte Knoten: Todes- und Gerichtsangst im Hebräerbrief\*

KNUT BACKHAUS

*Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese und biblische Hermeneutik,  
Ludwig-Maximilians-Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1,  
D-80539 München, Germany  
email: knut.backhaus@kbahs.de*

Hebrews 2.14–15 goes beyond the epistle's cultic symbolism and embeds its image of Christ in a poly-mythic framework, thereby illuminating its existential relevance. Faith enables the believer to see through death in order to cope with fear of death. The author does not reflect explicitly on anxiety about death but integrates it into the Christ drama, thus inspiring his addressees to transform their conceptualization of self and purpose ('terror management'). Arousing eschatological fear of judgment (6.4–8; 10.26–31; 12.16–17) forms part of the deliberative rhetorical strategy. Immediately subsequent to the warnings, the addressees are guided to the opposite emotion of hope. To postulate a theological *perpetuum* (exclusion of 'second repentance') on the basis of a pathetic *temporale* would be to miss the emotion-centred guidance of the hearer, the rhetorical truth game, and the pragmatic intention of Hebrews.

**Keywords:** Epistle to the Hebrews, fear of death, second repentance, rhetoric, eschatology, *ars moriendi*

'I will show you fear in a handful of dust.'<sup>1</sup>

„Wie beeindruckt doch die Seele, die zu sterben bereit ist“, notiert Mark Aurel. Er fügt hinzu: „Diese Bereitschaft muss aber aus eigenem Entschluss stammen, darf keineswegs schlichtem Steifsinn folgen wie bei den Christen. Sie sollte auf vernünftiger und ernster Erwägung beruhen und sich ohne theatralisches Gehabe äußern, sodass auch der Andere davon überzeugt wird“ (vgl. *Ad se ipsum* 11.3). Christen also haben, so sieht es der Stoiker, die Todesangst

\* Main Paper read at the SNTS General Meeting at Lund, Sweden, in 2008. As against the draft handed out on this occasion, the references for further reading are considerably reduced.

— Dedicated to Professor Joachim Gnllka on the occasion of his 80<sup>th</sup> birthday.

1 T. S. Eliot, *The Waste Land* (I, Z.30) in *Collected Poems 1909–1962* (London: Faber and Faber, 2002).

zwar überwunden, aber in Form der pathetischen Pose. Epiktet und Lukian sehen es ähnlich: Christen scheinen frei von Todesangst, doch diese Freiheit beruht auf naiver Gewohnheit.<sup>2</sup>

Im Neuen Testament bringt nur der Hebräerbrief den φόβος θανάτου ausdrücklich zur Sprache, und zwar mit einem einzigen Satz: 2.14–15. Bei diesem ungewöhnlichen Text setze ich an. Im zweiten Schritt schaue ich auf dessen christologischen Kontext und glaubenspraktische Konsequenz: die *ars moriendi christologica*, wie sie den Brief insgesamt prägt. Doch ist in diesem Fall der Tod nicht der letzte Feind. Das Problem mit Hebr fängt erst nach ihm an, und zwar in jenen drei buchstäblich feurigen Passagen (6.4–8; 10.26–31; 12.16–17; vgl. 12.29), die wie selten sonst im Neuen Testament Gerichts- und Höllenangst evozieren. Sie haben mit ihrem harschen Ausschluss einer zweiten Umkehr bereits die Frühkirche irritiert und Luther zu dem Urteil veranlasst, unser Schreiben habe *eyn harten knotten*.<sup>3</sup>

In der Tat ist Angstverhalten ein wichtiger Indikator religiösen Selbstverständnisses.<sup>4</sup> Hebr hat dazu weniger Typisches als Reizvolles beizutragen. Wir stoßen hier auf eine Weise, Theologie zu treiben, die angesichts des kultspekulativen Rufs, in dem er steht, Überraschungen birgt.<sup>5</sup> Unsere Leitfrage lautet: *Welche Bedeutung und Funktion hat im Hebräerbrief die Angst vor dem Sterben und vor dem Gericht?*

### 1. Hebr 2.14–15: Todesangst und Lebensfreiheit

In der planvoll angelegten kultsymbolischen Landschaft unserer Rede wirkt der halb mythische, halb moderne Doppelpers wie ein Meteorit aus anderer Welt. Er passt in manches antike Denksystem; in die vertikale Typologie des Hebr passt er nicht. Dies gilt bereits wortstatistisch: Die zwei Verse<sup>6</sup> weisen neun

2 Epiktet führt im Traktat Περὶ ἀφοβίας die Γαλιλαῖοι als Beispiel für die Freiheit von Todesangst an, die sich aber statt Vernunftgründen lediglich der Gewohnheit (ἔθος) verdanke (*Diatr.* 4.7.6). In der ersten paganen Beschreibung urchristlichen Gemeindelebens stellt Lukian von Samosata satirisch die Todesverachtung der Gläubigen heraus, schreibt sie aber deren Unbedarftheit zu (*Peregr.* 13).

3 *Vorrhede auff die Epistel zu den Ebreern*, 1522 (WA. Deutsche Bibel 7) 344. Ich ergänze das Knoten-Bild um die Todesangst, die Luther vor allem in seinem *Sermon von der Bereitung zum Sterben*, 1519 (WA. Werke 2) bes. 686–9, angstpsychologisch höchst sensibel, als Terrorinstrument des Teufels ausmalt.

4 Vgl. H. Balz u. G. Wanke, 'φοβέω κτλ', *TWNT* 9 (1973) 189 (Balz).

5 Obschon das φόβος-Motiv nach Textgut und Wirkpotential das Makrogefüge des Hebr kennzeichnet, ist es monographisch nur von Patrick Gray untersucht worden: *Godly Fear: The Epistle to the Hebrews and Greco-Roman Critiques of Superstition* (Academia Biblica 16; Atlanta: SBL, 2003).

6 Der enge syntaktische Anschluss von V. 16, die fehlende Nennung des Subjekts und der semantische Gehalt von ἐπιλαμβάνομαι lassen die Möglichkeit zu, die Sequenz auszudehnen: „Denn doch wohl nicht die Engel ergreift die Todesangst, sondern die

Hapaxlegomena<sup>Hebr</sup> auf.<sup>7</sup> Diese semantischen Eigentümlichkeiten sind Ausdruck der theologischen Konfiguration, die von einem anderen Kontext als dem literarischen bestimmt scheint: Der endzeitliche Satanskampf als Befreiungsakt für „Blut und Fleisch“ wirkt inkompatibel mit der in den Folgeversen eingeführten Sühnopfer-Christozentrik.<sup>8</sup> Plausibilität scheint die Aussage nur unter Voraussetzungen zu gewinnen, die Hebr selbst nicht ausführt, die daher von außen entliehen werden. Sogleich meldet sich hier die alte Aporie der Hebr-Exegese: Nicht Mangel herrscht an triftigen Kandidaten für religionsgeschichtliche Inspiration, sondern Überschuss. Versuchen wir zu ordnen, bleibt am Ende kein einliniger Einfluss, sondern Einsicht in eine Syntheseleistung:

(a) Die Handlungsträger gewinnt Hebr aus dem *Repertoire frühjüdisch-urchristlicher Apokalypitk*. Hier erhält der Gegenspieler des Lebens die Züge des Teufels und die Befreiungstat den Charakter endzeitlicher Vernichtung.<sup>9</sup> Tod und Teufel

---

Nachkommenschaft Abrahams ergreift sie“; so M. E. Gudorf, ‘Through a Classical Lens: Hebrews 2:16’, *JBL* 119 (2000) 105–8; zur Diskussion Gray, *Fear*, 115–7. Das kontextuell vorherrschende Interesse an der Beziehung zwischen Jesus und dem Gottesvolk und die in V. 14–17 stringente Subjektlinie lassen mich an der herkömmlichen Subjektbestimmung (Jesus) festhalten.

- 7 Von den vier finiten Vollverben kommen drei—κοινωνέω, καταργέω, ἀπαλλάσσω—in Hebr nicht mehr vor, ferner das Adverb παραπλησίως, das Adjektiv ἔνοχος sowie die Nomina κράτος, διάβολος, δουλεία und φόβος. Abgesehen vom ersten Verb und letzten Nomen fehlen auch anwendungsverwandte Derivate. Die Wendung διὰ παντός τοῦ ζῆν im Sinne der Lebensspanne ist neben der theozentrischen, christologischen und soteriologischen Akzentuierung des Wortfelds „Leben“ in Hebr singular.
- 8 Das hindert viele Ausleger nicht daran, unseren Passus sühne- und erhöhungschristologisch zu erklären. Gray, *Fear*, 111–38, verfolgt die Entmachtung der Todesangst durch die gesamte Christologie und Gemeinde-Ethik des Hebr. Dies ist insofern legitim, als der Vf. nicht in Versblöcken, sondern kontextuell denkt, doch bleibt im Makrotext das hier angelegte Motivreservoir eben ungenutzt, und diese Redundanz ist erklärungsbedürftig. Auf recht sublimen Weise zeigt sich die Verlegenheit, unsere Verse kreuzestheologisch einzuholen, im Versuch von T. E. Schmidt, die T-Assonanz in V. 14b als Hinweis auf die den Tod besiegende Macht des Kreuzes zu lesen: ‘The Letter *Tau* as the Cross: Ornament and Content in Hebrews 2,14’, *Bib* 76 (1995) 75–84.
- 9 Vgl. z.B. 1QM I 10–15; *As. Mos.* 10.1; *T. Jud.* 25.3; *Offb* 20.2–3, 10, 13–14. Von der Vernichtung (καταργέω) des Todes handeln ausdrücklich 1 Kor 15.26; 2 Tim 1.10; *Barn.* 5.6, von der des Antichrist 2 Thess 2.8–9 (vgl. *Barn.* 15.5). Dass der Teufel durch Angst herrscht und durch den Kyrios entmachtet wird, betont der *Hirt des Hermas: Mand.* VII 2; XII 4.6–7; 5.2; 6.1. Eine traditions-geschichtliche Beziehung von 2.10–18 zum himmlischen Krieger-Priester in 11QMelch sieht A. Aschim, ‘Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews’, *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (ed. C. C. Newman et al.; JSJSup 63; Leiden: Brill, 1999) 140–3. Gegen den oft hergestellten Bezug zum gnostizistischen Erlösungsmodell sprechen, abgesehen von der Quellenchronologie, die Betonung von Fleischwerdung und Leiden; vgl. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1989) 81–2.

sind natürliche Verbündete; der Neid des Teufels bedingt Versuchbarkeit, Sünde und Todesgeschick des Adam und seiner Nachkommen.<sup>10</sup> Jedoch sind die Unterschiede nicht zu übersehen: Gottferne ist in Hebr *condicio humana*, nicht *signum mortis*; es geht um Todesangst, nicht um Sünde und Sterblichkeit, und das kontextuell entfaltete Syngeneia-Motiv lässt (mit finalem Anschluss in V. 14b) die Menschwerdung als Befreiungstat erscheinen, nicht das Endgericht.

(b) Entnimmt unser Passus die *dramatis personae* frühjüdisch-urchristlicher Tradition, so stellt ihn das *dramatische Dreieck* selbst—Macht des Todes, knechtende Angst, Freiheit zum Leben—unmittelbar in den aktuellen Diskurs. Die Selbst-Befreiung von Trauer und Todesangst ist gängiger Topos der zeitgenössischen Konsolationsliteratur. Der Euripides-Trimeter τῆς δ' ἐστὶ δοῦλος τοῦ θαναίνῃ ἄφροντις ὄν; (frg. 958; vgl. *Orest.* 1520–1523) gehört zum vielzitierten Erfahrungswissen (vgl. Cicero *Att.* 9.3 [2a].2; Plutarch *Adol. poet. aud.* 34B; *Cons. Apoll.* 106D). In Anlehnung an dieses Zitat zeigt Philo, dass „nichts so sehr seiner Natur nach den Geist versklavt wie der Schrecken vor Tod aufgrund der Sehnsucht nach Leben“ (*Prob.* 22). Im ersten Jahrhundert sind es Seneca und Epiktet, die die Trias „Tod—Angst—Freiheit“ am intensivsten durchdenken. Nur wenn der Mensch seine ganze geistige Kraft gegen die Todesangst richtet, wird er wirklich frei, lehrt Epiktet (*Diatr.* 3.26.38–39). Die Meisten versklaven sich jedoch: Dem unvermeidlichen Tod gilt die Angst, die vermeidbare Todesangst bleibt unreflektiert. Doch gerade hier ist der Anspruch „Nur freie Menschen können gebildet werden“ ins Philosophische zu wenden: „Nur gebildete Menschen sind wirklich frei“ (*Diatr.* 2.1.22; vgl. 2.1.13–24).<sup>11</sup>

(c) Gehen wir einen Schritt weiter, so stoßen wir auf den *Plot* des Dramas: Im Heroenmythos ringt der Befreier Hades und Thanatos nieder und erlöst so die Seinen. Allgegenwärtiger Prototyp ist Herakles. Seit hellenistischer Zeit wird er mit zunehmend heilandhaften Zügen als Brecher der Todestyrannie gezeichnet. Der Löwenkampf, das Heraufholen des Kerberos, die Befreiung der Alkestis aus dem Totenreich inspirieren die Deutung des Jupiter-Sohns als *mortis victor*, der schließlich sich selbst den Zugang zum Himmel bahnt.<sup>12</sup> Als kulturell plausible

10 In der fortschreibenden Rezeption von Gen 3 verführt der Teufel den Menschen und unterwirft ihn so dem Tod, weil er ihn als Rivalen fürchtet und um dessen von Gott gewährte Schöpfungsstellung beneidet (*L.A.E.* 10–16; *Apoc. Mos.* 16–19; 2 *En.* 30.11–12; 31.1–6; *Apoc. Sedr.* 4.4–5.2; vgl. Weish 2.24); dazu G. Gäbel, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie* (WUNT II/212; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006) 134–44.

11 Zu Epiktet vgl. noch *Diatr.* 1.1.26–32; 1.17.25; 1.27.7–10; 2.18.27–30; 3.5.7–11; 3.24.95–102; 4.7.15–17; 4.7.25–32; zu Seneca bes. *Ep.* 24; 30; zur Todesangst bei Plutarch Gray, *Fear*, 95–8. In semantischer Opposition zum Wortfeld δουλεία dominiert im philosophischen Diskurs der Stamm ελευθ-. Der existentiellen Bestandsaufnahme zu vergleichen ist in der frühjüdischen Weisheit Sir 40.1–11; 41.1–4.

12 Ovid *Metam.* 9.241; Seneca *Ben.* 1.13.3; Statius *Silvae* 4.6.32–109; Dio Chrysostomus 1 *Regn.* (*Or.* 1) 59–65, 84. Selbst für Philo, hierin stoisch inspiriert, dient Herakles als Prototyp für die „Freiheit des Tüchtigen“ (vgl. *Prob.* 98–105). Den mythographischen Befund in

Erlösungsschiffre dient er bis in die christliche Kultur hinein als gängiges Motiv sepulkralen Bildbestands und individueller Heilshoffnung.<sup>13</sup> Gerade im Rom des ersten Jahrhunderts war dieser Mythenstoff unter dem stoisch-vorbildethischen Aspekt der in duldem Leiden besieigten Todesangst durch Senecas Drama *Hercules furens* lebendig. Im Anschluss an Seneca arbeitet gegen Ende des ersten Jahrhunderts die Tragödie *Hercules Oetaeus* die übermenschlichen Züge, das proexistente Leiden, die kosmische Wirkung und den himmlischen Triumph des Befreiers heraus. Herakles-Frömmigkeit war in allen sozialen Schichten verbreitet; die heroische Führung verdichtet sich im ἄρχηγός-Prädikat (Dio Chrysostomus 1 *Tars.* [Or. 33] 47; Heraklit *All.* 34.8; vgl. Lukian *Symp.* 16).<sup>14</sup> Die unmittelbare Rezeption von 2.14–15 ist davon zweifellos beeinflusst. Darüber hinaus scheint mir die Annahme von Harold Attridge triftig, dass der *Auctor ad Hebraeos* selbst gezielt an den Mythos vom Sieger über Tod und Todesangst anknüpft.<sup>15</sup> Dann finden wir hier den frühesten Beleg für die christliche Descensus-Vorstellung, die sich freilich noch gar nicht als solche begreift. Denn die Inkohärenz des Passus mit der im Folgenden entfalteten Soteriologie ist dadurch zu erklären, dass Hebr das Mythologem keineswegs zur postmortalen Fortschreibung der Jesus-Geschichte einsetzt, sondern—wie Philo oder Seneca—zur existentiellen Chiffrierung eines humanen Vorgangs, nämlich des—in jeder Hinsicht inkarnatorisch verstandenen—Sterbens Jesu, seines *descensus ad mortales*.<sup>16</sup> Nicht die Sterblichkeit ist das Problem, sondern die

---

späthellenistisch-frühreichsrömischer Zeit tragen Diodorus Siculus *Bibl.* 4.8–39 und Apollodori *Bibl.* 2.4.8–2.7.7 zusammen.

13 Vgl. insgesamt J. Fink, 'Herakles—Held und Heiland', *Antike und Abendland* 9 (1960) 73–87; A. J. Malherbe, 'Herakles', *RAC* 14 (1988) 559–83; D. E. Aune, 'Heracles and Christ: Heracles Imagery in the Christology of Early Christianity', *Greeks, Romans, and Christians: FS A.J. Malherbe* (ed. D. L. Balch et al.; Minneapolis: Fortress, 1990) 3–19.

14 Vgl. Aune, 'Heracles', 15–16.

15 Vgl. Attridge, *Hebr.* 79–82, 93–4; Ders., 'Liberating Death's Captives: Reconsideration of an Early Christian Myth', *Gnosticism and the Early Christian World* (ed. J. E. Goehring et al.; Sonoma, CA: Polebridge, 1990), bes. 108–15; G. Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992) 90–5; H. Löhr, 'Wahrnehmung und Bedeutung des Todes Jesu nach dem Hebräerbrieff: Ein Versuch', *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (ed. J. Frey u. J. Schröter; WUNT 181; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005) 466–7. Die einflussreichste Fassung in der altkirchlichen Literatur bietet *Ev. Nic.* 20–23 (4–7): Satan und der verängstigte Hades bemühen sich vergeblich, die Pforten der Unterwelt gegen den machtvoll einziehenden Auferstandenen zu verteidigen; schließlich nimmt Hades den gefesselten Satan selbst in Gewahrsam.

16 Auch 13.20 lässt sich trotz der ungewöhnlichen Formulierung (ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν) nicht für eine veritable Descensus-Vorstellung geltend machen. Vielmehr wird hier das ἄρχηγός-Motiv durch das des Hirten variiert und das „Hinaufführen“, das heißt: die Erhöhung, Jesu mit der Vollendung der „Schafe“ verbunden (vgl. 2.10). Wie auch sonst in Hebr geht es also um den „Aufstieg“ von der irdisch-menschlichen Lebenswelt in die göttliche Sphäre. Zur

Todesangst. Jesus bricht in heroischem Kampf ihre Macht, indem er seinen Tod in menschlichem Gehorsam durchsteht. Der Teufel ist Personifikation im Kampfmotiv. Dürfen wir Hebr ein solches polymythisches Hantieren mit Traditionen zutrauen? Die Frage nach dem Wahrheitsspiel wird uns weiter beschäftigen.

(d) Ein letzter Schritt: Herakles dient von den griechischen Ursprüngen an der Legitimierung von Herrschaft und gerade auch der Inszenierung des kaiserlichen Charismas. Namentlich unter Domitian wurde der Jupiter-Sohn als göttliches Rollenmodell des Kaisers stilisiert.<sup>17</sup> Zu der religiösen Renaissance unter diesem Prinzepts gehörte auch die persönliche Akzentuierung der Rolle des Pontifex Maximus. Ein herrscherkritischer Impuls ist Hebr mit seiner Vorliebe für soziomorphe Kontrastbegriffe und seinem Appell zum Auszug aus der irdischen Polis (vgl. 13.13–14) durchaus zuzutrauen. Zwei Verse weiter nennt er zum ersten Mal jenes kultische Motiv, auf das es ihm im Folgenden ankommt: der barmherzige und treue Hohepriester.

So ziehe ich eine *erste Bilanz*: Der Reiz unseres im Inneren isolierten Passus liegt gerade in seiner Anschlussfähigkeit nach außen. Er setzt vor die Einführung des Hohepriester-Motivs ein Rezeptionssignal, das seine Christologie polymythisch einbettet, kulturell attraktiv macht und in ihrer existentiellen Relevanz beleuchtet.<sup>18</sup> In

---

Diskussion vgl. W. R. G. Loader, *Sohn und Hoherpriester: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes* (WMANT 53; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981) 49–54; H.-F. Weiß, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991) 753–6.

<sup>17</sup> Domitian berief sich bevorzugt auf Minerva und Jupiter Custos; seine Identifizierung mit Hercules unter dem Aspekt seines Übertritts in die Götterwelt schließt das nicht aus. Zu den wiederkehrenden adulatorischen Motiven bei Martial gehört das von Domitian als dem größeren Hercules: Der Prinzepts steigt in dem von ihm gestifteten Hercules-Tempel an der Via Appia in dessen Gestalt und wird vom kleineren (mythischen!) Hercules verehrt: *Herculis in magni voltus descendere Caesar dignatus...maiolem Alciden nunc minor ipse colit* (*Epigr.* 9.64.1–2, 6; vgl. 9.3.11–12). Die Gesichtszüge Domitians auf der Hercules-Plastik erweisen den göttlichen Ursprung des Hercules (*Epigr.* 9.65). Im Bild des kleineren Alciden verehren wir den größeren, Domitian (*Epigr.* 9.101). Wie sehr sich Martial als Sprachrohr des Zeitgeists begriff, dokumentiert nach der Wende von 96 n. Chr. *Epigr.* 10.72. Andere Herrscher legten Gewicht auf andere Züge im anpassungsfähigen Hercules-Bild: Philo fühlt sich durch die entsprechende heroische Aufmachung Caligulas abgestoßen (vgl. *Legat.* 78–81); auch Nero und bes. Commodus inszenieren eine eher populäre Heldenvariante. Unter Trajan wird Hercules Symbol herrscherlicher Tugend und Pflichtenstrenge, Domitian dagegen zu einem neuen Eurystheus (vgl. Plinius d.J., *Pan.* 14.5).

<sup>18</sup> Der Eindruck ist oft ein anderer: Hebr „lays great weight on one analogy for the death of Christ, putting almost all of his eggs, so to speak, in the cultic basket, and attempting to wring out of this one image more than the image will coherently yield“, so A. J. M. Wedderburn, ‘Sawing Off the Branches: Theologizing Dangerously *Ad Hebraeos*’, *JTS* 56 (2005) 413–14. Zur Pluralität der Wahrnehmungen des Todes Jesu in Hebr vgl. dagegen Löhr, ‘Wahrnehmung’, bes. 474–6.

der soteriologischen Landschaft des Hebr ist „Christus der Befreier“ kein verirrter Meteor-Einschlag, sondern eine planvoll angelegte Aussichtshöhe, die eine perspektivische Weitung ermöglicht. Sie lässt den Betrachter ein Christus-Bild sehen, das Antworten auf Fragen birgt, die er tatsächlich empfindet. So weckt der Vf. eine steile Erwartung: Christsein befreit von Todesangst. Wie löst er diese Erwartung ein?

## 2. Der Makrotext: Die *ars moriendi christologica* in Hebr

### 2.1. Die Befreiungstat (2.5–18)

Unsere Verse stehen in einer Dynamik, die von V. 8b ihren Ausgang nimmt und in V. 18 mündet.<sup>19</sup> Zuvor (VV. 5–8a) wurde Ps 8 einer christologischen Relecture unterzogen: Was ursprünglich die Hoheit des Menschen besang, wird jetzt zum Ausdruck der Kenosis des Sohnes, für kurze Zeit unter die Engel gestellt. Gott unterwarf Jesus alles—ihn unterwarf er dem Leiden. Was „wir sehen“ (βλέπομεν) von der himmlischen Welt, ist (erstmal mit schlichtem Eigennamen) „Jesus—um des Erleidens des Todes willen mit Herrlichkeit und Würde bekränzt, auf dass er durch Gottes Gnade für jeden schmecke (γεύομαι: leiblich-sinnenhaft erfahre<sup>20</sup>), was Tod ist“ (V. 9). Der rätselhafte Finalsatz antizipiert die ganze Soteriologie des Hebr.

Der nächste, begründende Vers führt den ὀρχηγός-Titel ein, und zwar in einem Kontext, in dem die Inkarnation als Ausdruck der göttlichen Heilsführung so konsequent vorangetrieben wird wie nirgends sonst in der urchristlichen Literatur: Die uneingeschränkte Seins- und Schicksalsgemeinschaft zwischen Christus und den Glaubenden entspricht (ἔμπρεπεν) dem Gottesbild. Der „Sohn“ und die „Söhne“ sind ἐξ ἐνόου. Die ausgeprägte Familienmetaphorik im Kontext lässt hier an den gemeinsamen

<sup>19</sup> Zur Auslegung A. Vanhoye, *Situation du Christ: Hébreux 1–2* (LD 58; Paris: Cerf, 1969) 255–387; E. Gräßer, 'Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in Hebräer 2,14–18' (1979), *Aufbruch und Verheißung: Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrieff* (ed. M. Evang u. O. Merk; BZNW 65; Berlin: de Gruyter, 1992) 181–200; R. H. Bell, *Deliver Us from Evil: Interpreting the Redemption from the Power of Satan in New Testament Theology* (WUNT 216; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 292–318.

<sup>20</sup> Dass Jesus den Tod in aller Bitterkeit durchleidet, lässt sich zunächst kaum als Gnadenerweis verstehen. So ist der Finalsatz von einzelnen Auslegern konjunktural getilgt worden. 0243. 1739\* vg<sup>ms</sup>; Or<sup>ms</sup> Ambr Hier<sup>ms</sup> Fulg lesen (statt χάριτι θεοῦ) χωρὶς θεοῦ; bei der so entstehenden Aussage denken einige Kommentatoren an die Gottverlassenheit des Kreuzestods (vgl. Mk 15.34 par.). Aber gerade das paradoxe Gegenüber von Tod und Gnade, verstanden als die Bahn ebener Hinzutritt (vgl. V. 10) in die göttliche Wirklichkeit, birgt die Pointe. Es fällt schwer, diese provozierende Pointe nachzuvollziehen. Gerade deshalb dürfen wir die Lesart für ursprünglich halten. Zur Diskussion E. Gräßer, *An die Hebräer I–III* (EKKNT 17; Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, 1990–97) I, 124–6; Weiß, *Hebr.* 200–202; C. R. Koester, *Hebrews* (AB 36; New York: Doubleday, 2001) 217–18.



geschöpflichen Ursprung denken:<sup>21</sup> Die Menschwerdung ist Teilnahme an der geschwisterlichen Gemeinschaft in Blut und Fleisch und damit bis zuletzt durchgetragene Sym-Patheia. Die inkarnatorische Logik mündet in die Zielaussage VV. 17–18, mit der in einer Atmosphäre von Fleisch, Blut, Tod, Angst und Erdnähe der himmlische Hohepriester programmatisch angekündigt wird:<sup>22</sup> „worin er gelitten hat, selbst versucht, vermag er denen, die versucht werden, zu helfen“. Jesus hat die *παθήματα*, die hier unter dem Aspekt des für alle Menschen gleichen Daseins zum Tode stehen, bis ans Ende treu durchgetragen. Er wurde so, kultsprachlich gesagt, „vollendet“, das heißt: durch die ontische Schranke hindurch in die Heiligkeitssphäre Gottes geführt. Als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν hat er diese Schranke zugleich für die Seinen geöffnet.

Hebr nimmt den Tod also wahr und hin. Er gehört zur *condicio humana*, selbst für den Sohn Gottes, der durch seine Schule muss. Dessen Auferstehung wird nirgends ein Thema. Der Kreuzestod wird, vom Heroenmythos inspiriert, als bestandener Lebensweg dargestellt, der zugleich den Weg für die Glaubenden bahnt. Im Folgenden wird der gleiche Tod mit der gleichen Folge als irdisch-himmlische Kulthandlung dramatisiert: Der Hohepriester durchschreitet opfernd den Vorhang zum Allerheiligsten und reinigt so das Bundesvolk (vgl. bes. 9.11–14). Zumal im Rahmen des Zentraltails (vgl. 5.7–10; 10.1–10) wird dabei abermals deutlich, dass es ein Lebensweg ist, genauer: die personale Selbsthingabe, die in das biblische Verstehenssystem des levitischen Kults eingezeichnet wird. Das Tieropfer entspricht nicht der Verheißungsgeschichte; in der Menschwerdung hat Gott dem Sohn einen Leib bereitet, damit dieser kommt, um Seinen Willen zu tun (vgl. 10.5–9). Hebr kritisiert den Kult nicht; er personalisiert ihn. Erst dadurch gelangt der Kult an jenes Ziel, das die Antike ihm zuschreibt: den Immediatverkehr mit Gott.

21 V. 10: πολλοὶ υἱοί; V. 11–12, 17: ἀδελφοί (*ter*); V. 13–14: παῖδια (*bis*); V. 16: σπέρμα Ἀβραάμ. Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Wendung kann angesichts der kontextuellen Denotation „Familiengemeinschaft“ vernachlässigt werden: Handelt es sich um einen Genetiv Neutrum, ist an ein Seinsprinzip, wohl Blut und Fleisch (V. 14), zu denken, nicht an die Präexistenz der Seelen, die in Hebr nirgends in ihre Heimat zurückkehren. Bei einem Maskulinum ist kaum der Schöpfer gemeint, der in Hebr transzendent bleibt. Adam ist eine näherliegende Möglichkeit, kommt aber in Hebr sonst nicht vor. Eher wird an die (ethnisch entgrenzte) Herkunft des Gottesvolks von Abraham (vgl. V. 16) zu denken sein (vgl. Philo *Gig.* 63–64). Zur Diskussion Weiß, *Hebr.* 212–14; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews* (NIGTC; Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1992) 164–5; Koester, *Hebr.* 229–30; J. Swetnam, ‘Ἐξ ἑνός in Hebrews 2,11’, *Bib* 88 (2007) 517–25.

22 2.17–18 ist die erste jener soteriologischen Kernthesen, in denen Hebr seinen Entwurf hörerefreundlich vergegenwärtigt (vgl. 4.14–16; 8.1; 10.19–22). Nach dem für ihn kennzeichnenden Gliederungsverfahren kündigt er ein Leitthema zunächst an, nimmt den so gesetzten Spannungsbogen zu einem späteren Zeitpunkt wieder auf (4.14–16) und leitet damit zur eingehenden Interpretationsarbeit über (5.1–10.18).

Damit setzt 2.5–18 vor die kultsymbolische Reinterpretation der Christus-Homologia lektüreleitend die personalen und existentiellen Vorzeichen von Solidarität und Befreiung: Jesus durchschreitet die *mors humana* und macht sie so für die Seinen durchschreitbar. Sein Tod öffnet die Pforte ins Ewige. In diesem Sinn löst der „Anführer ihres Heiles“ die Seinen zunächst insofern aus der Todesangst, als er diese Versuchung von Blut und Fleisch uneingeschränkt auf sich nimmt, durchsteht und so Vor-Bild eines standfesten Gottesglaubens wird. Aber Hebr transponiert die Vorbild-Ethik ins Soteriologische hinein. Aus dem Vorbild wird der „Vorläufer für uns“, der den Weg, den er als Modell-Glaubender geht, zugleich als ewiger Sohn öffnet, das Ziel, das jenseits des Todes liegt, erschließt und dort, wo Angst herrscht, „vorausliegende Hoffnung“ stiftet: den „Seelenanker“, der in die Wirklichkeit Gottes geworfen ist (6.19–20).

### 2.2. *Der Hohepriester, schreiend und weinend (5.7–10)*

Der in 2.17–18 angekündigte Hohepriester betritt in Kap. 5 die erzählte Welt. Mit seinem lauten Geschrei und Tränen, seinem Flehen aus Todesnot heraus, mutet er den Adressaten, die ihn gerade noch „ganz oben“ über den Engeln bestaunt hatten, einiges zu. Wir entgehen den zahlreichen Aporien dieses Absatzes, wenn wir die Getsemani-Szene (Mk 14.32–42 parr.) ausklammern: Rettung wie Erhöhung sind hier schwerlich unterzubringen;<sup>23</sup> Hebr bietet nirgends episodische Auskunft über Jesu Vita, und der kenotische Anspruch unserer Szene setzt viel radikaler an. Es ist, wie auch sonst (vgl. 2.12–13; 10.5–7), die Psalmposie, die die intertextuelle Matrix bildet, um Jesu Erdenleben als Ganzes verstehbar zu machen.

Mit gebetssprachlichen Mitteln versetzt die plastische Miniatur den Sohn wie die Adressaten anschaulich in das ihnen vertraute Milieu des biblischen Klage- und Bittpsalms und zugleich nach „ganz unten“. Die Situation ist Todesnot, die Bitte zielt auf Rettung, die Folge ist Erhöhung. Tränen, lautes Schreien und, gattungstypisch, Erhöhung wie Rettung ἐκ θανάτου gehören zum Standardmuster (vgl. bes. Ps 114–115<sup>LXX</sup> [116]).<sup>24</sup> Nicht eine Episode, sondern Jesu „Fleischestage“ (5.7) insgesamt werden als eine einzige Gebetshandlung

23 Jesus betet dann etwa um die Auferweckung, oder er ist „aus seiner Angst heraus“ (ἀπὸ τῆς ἐὺλαβείας) erhört und von ihr befreit worden, oder er betet für seine Jünger, die Feinde usw. In einer entschlossenen Konjekture hat sich A. von Harnack, 'Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief', *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der alten Kirche* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 19; Berlin: de Gruyter, 1931) 245–52, des Problems durch die Interpolation eines οὐκ entledigt: Wenn Christus, obschon er Sohn war, *nicht* erhört wurde, um wie viel weniger dürfen dies dann die Christen erwarten; zustimmend R. Bultmann, 'εὐλαβῆς κτλ', *TWNT* 2 (1935) 750–1.

24 *Tränen*: Ps 6.7; 38.13<sup>LXX</sup> (39.13); 41.4<sup>LXX</sup> (42.4); 55.9<sup>LXX</sup> (56.9). *Schreien*: Ps 17.7<sup>LXX</sup> (18.7); 101.2<sup>LXX</sup> (102.2); 114.1<sup>LXX</sup> (116.1); 141.2<sup>LXX</sup> (142.2). *Erhöhung*: Ps 6.9; 21.6, 25<sup>LXX</sup> (22.6, 25); 30.23<sup>LXX</sup> (31.23); 68.34<sup>LXX</sup> (69.34); 114.1<sup>LXX</sup> (116.1). *Rettung aus Tod*: Ps 9.14; 32.19<sup>LXX</sup> (33.19); 55.14<sup>LXX</sup> (56.14); 114.8<sup>LXX</sup> (116.8).

gezeichnet: die σάρξ—Jesu Humanum in seiner erdgebundenen Todesverfallenheit—schlägt die Brücke zu 2.14–16. Als Echoraum der zuvor zitierten Gottessprüche (Ps 2.7; 110.4) wird das Menschsein des Sohnes Teil des Dialogs mit dem λαλήσας πρὸς αὐτόν (V. 5) und vollzieht, was die Bestallung zum Hohepriester bezweckt. Es ist also abermals die personale Selbsthingabe, die die Kultsemantik ans Ziel führt. Sie wird mit dem den Kontext sprengenden Verb προσφέρω beschrieben, das noch in VV. 1, 3 das hohepriesterliche Sühnopfer denotiert. Auch hier also geht es nicht um Kultkritik, sondern, entscheidender, um die Personalisierung kultischen Denkens: Was nach Todesangst aussieht, erweist sich als εὐλάβεια.<sup>25</sup> Todesangst wird durchstoßen auf gehorsame Gottesfurcht im Lernprozess des Leidens: μαινόμην—„sich durch Erleben aneignen“<sup>26</sup>—bietet eine Analogie zu γεύομαι (2.9). Gott erhört nicht, indem er *vor* dem Tod rettet, sondern indem er *aus* dem Tod rettet, d.h. aus dem in 2.14 beschworenen κράτος τοῦ θανάτου. Der Tod bleibt Jesus nicht erspart, aber er ist machtlos geworden, weil er in die Vollendung führt.<sup>27</sup> Der Gedankengang kommt erneut ohne das Auferstehungskerygma aus.<sup>28</sup> Aus der Todessphäre rettet Gott ins Allerheiligste hinein, indem er das Opfer der gehorsamen Erdenexistenz annimmt. Abermals wird Jesus in Ansehung seiner Sterblichkeit sowohl ethisch als Vorbild standfester Frömmigkeit (εὐλάβεια) gezeichnet als auch soteriologisch als Bahnbrecher in die Ewigkeit (αἴτιος σωτηρίας αἰώνιου). So zeigt und öffnet er das „unerschütterliche Königreich“ (12.28) „für alle, die ihm gehorchen“, und das heißt: die so gehorchen wie er.<sup>29</sup>

25 Zu εὐλάβεια als Haltung angemessener Gottesscheu vgl. ausführlich Gray, *Fear*, 187–214.

26 Lexikalisch nach Bauer/Aland (<sup>6</sup>1988) *ad voc.*: „sich aneignen weniger durch Belehrung als durch Erleben, Erfahren oder Gewöhnung, Übung“ (995). Die Parechese ἔμαθεν ἂψ ὧν ἔπαθεν ist vielzitierte Erfahrungsregel und wird von Philo religiös geweitet: Durch Leiden lernen wir Gott allein zu gehören (vgl. *Somm.* 2.105–108).

27 Zur Auslegung vgl. J. Roloff, 'Der mitleidende Hohepriester: Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes' (1975), *Exegetische Verantwortung in der Kirche: Aufsätze* (ed. M. Karrer; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990) 149–59; M. Bachmann, 'Hohepriesterliches Leiden: Beobachtungen zu Hebr 5,1–10', *ZNW* 78 (1987) 244–66; Gräßer, *Hebr* I, 293–308; Weiß, *Hebr*, 310–20; M. Karrer, *Der Brief an die Hebräer I–II* (ÖTK 20; Gütersloh/Würzburg: Gütersloher Verlagshaus/Echter, 2002/2008) I, 271–6.

28 Die Taufkatechese des Hebr setzt die Auferstehung der Toten voraus (6.2), von der traditions-sprachlich auch in der *digressio* die Rede ist (11.19, 35; vgl. 11.5). 13.20 variiert das Erhöhungsmotiv. Die Auferstehung Christi wird in Hebr insgesamt von der Erhöhung her betrachtet; im engeren Sinn österliche Motive (Osterzeugen, Auferweckung am dritten Tag, leeres Grab usw.) treten nicht in den Blick. Ich halte es für wahrscheinlich, dass Hebr die Ostertradition nahezu „modern“ reinterpretiert: Die Auferstehung findet im Kreuzestod als Moment der Erhöhung selbst statt. Doch stößt die Argumentation *e silentio* an methodische Grenzen.

29 Vgl. H. Braun, *An die Hebräer* (HNT 14; Tübingen: Mohr Siebeck, 1984) 147.

### 2.3. Die Ästhetik des Ziels

Hebr, so stellten wir fest, unternimmt keine ausdrückliche Deutungsanstrengung, um die Befreiung von Todesangst zu erklären. Er stiftet *sub specie aeterni* eine andere *Todeswahrnehmung*. So bietet das Corpus nach allen Regeln rednerischer ἐνώργεια (vgl. Quintilian *Inst.* 8.3.61–71; 9.2.40–44; Cicero *De or.* 3.53, § 202; *Rhet. Her.* 4.54, § 68; Ps.-Demetrius *Eloc.* 209–222) eine Bildergalerie beispielhaften Sterbens und durchschauter Todesfälle. Die Adressaten werden gleichsam Augenzeugen der schwindenden Realität des Todes angesichts der wachsenden Realität jener kognitiven Gegenwelt, die der Glaube zugänglich macht.<sup>30</sup>

Zunächst: Das κεφάλαιον des Hebr ist Jesu elender Verbrechertod in der erstaunlich verfremdeten Form einer kultischen Bewegungshandlung, einer sakralen Kontaktnahme, eines Übergangs „durch den Vorhang“ in den Immediatraum Gottes oder—davon sachlich nicht zu trennen—der *sessio ad dexteram* (vgl. bes. 8.1–2; 9.11–14). Der menschliche Tod und die Todesangst sind keine ausdrücklichen Leitthemen des Hebr. Aber diesem Heilsdrama zugeordnet, werden sie Teil eines umgreifenden Sinnzusammenhangs. So gerät im Corpus auch das menschliche Sterben vom Ewigen her in ein neues Licht: Das Vorbildlichste an den Gemeindeleitern scheint ihr Abgang gewesen zu sein (13.7).<sup>31</sup> Im Glaubensenkion des elften Kapitels werden die Heroen gerade als *ex omnibus saeculis contemptores mortis* (Seneca *Ep.* 24.11) gezeichnet, genauer: als berufene Moribunde, die sich im Diesseits allenfalls als Gast-Arbeiter fühlen, weil ihre Zielperspektive ins Jenseits reicht.<sup>32</sup> Den Anfang macht Abel, der noch „als Gestorbener“ vom Unsichtbaren spricht (11.4; vgl. 12.24).<sup>33</sup> Die Erzväter

30 Im Ansatz kennt Plutarch eine vergleichbare Strategie: Er glaubt nicht, dass der Mensch der Todesangst ausweichen könne, sondern plädiert dafür, die innerweltliche Perspektive angstlindernd auf das Ewige hin zu weiten (*Suav. viv.* 1104B–1107C; vgl. *Cons. Apoll.* 120D–121E). Zur Ewigkeitsoption des Hebr vgl. auch W. Übelacker, ‘Die Alternative Leben oder Tod in der Konzeption des Hebräerbriefs’, *Lebendige Hoffnung—ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ed. M. Labahn u. M. Lang; Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007) 235–63.

31 Die Wendung ἔκβασις τῆς ἀνοστροφῆς dürfte sich am ehesten auf den Lebensertrag unter Einschluss eines standfesten Todes, möglicherweise ein Verfolgungsschicksal, beziehen; zur Auslegung Weiß, *Hebr.* 712–14; Koester, *Hebr.* 559, 566–7.

32 Vgl. A. D. Bulley, ‘Death and Rhetoric in the Hebrews “Hymn to Faith”’, *SR* 25 (1996) 413–17; P. M. Eisenbaum, *The Jewish Heroes of Christian History: Hebrews 11 in Literary Context* (SBLDS 156; Atlanta: SBL, 1997) 178–80. Zur Bedeutung des *exemplum mortis* in der griechisch-römischen Rhetorik M. Vogel, *Commentatio mortis: 2 Kor 5,1–10 auf dem Hintergrund antiker ars moriendi* (FRLANT 214; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006) bes. 74–83.

33 Die auffällige Wendung mag an Gen 4.10<sup>LXX</sup> anknüpfen, wo allerdings βοῶ statt λαλεῖ steht, zumal auch in 12.24 nicht das Blut, sondern Abel selbst spricht: Der Glaube Abels ist durch den Tod nicht verstummt und bezeugt die unsichtbare Wirklichkeit; zur Auslegung Attridge, *Hebr.* 317; Gräßer, *Hebr.* III, 112; Koester, *Hebr.* 481–2.

wohnen nur deshalb in Zelten, um zu demonstrieren, dass es auf Erden keine bleibende Stadt gibt (11.9–10; vgl. 13.14). Jakob segnet, sterbend über seinen Stab gebeugt, weil sein Glaube weiter reicht als sein Tod (11.21). Aus gleichem Grund blickt Josef, ebenfalls sterbend, auf den Exodus voraus (11.22). Mose hält die „Schmach Christi“<sup>34</sup> für größeren Reichtum als Ägyptens Schätze, weil er durch Realismus stark ist „wie einer, der den Unsichtbaren schaut“ (vgl. 11.26–27). Am Ende sehen wir jene Glaubenszeugen, denen kein Tod erspart scheint: Prügelfolter, gesteinigt, zersägt, erschlagen und verstoßen—sie, deren die Welt nicht wert war, sind der Verheißung wert und damit einer Sichtweise, die die irdischen Grenzen sprengt (vgl. 11.35b–40). Hier nähern wir uns dem Herzstück der *digressio*: „Nach Glaubensart starben all diese (κατὰ πίστιν ἀπέθανον οὗτοι πάντες). Sie empfingen die Verheißungsgüter nicht, sondern sahen sie von fern, grüßten sie und legten das Bekenntnis ab, Fremdlinge und Beisassen zu sein auf Erden“ (11.13). So verkörpern diese kognitiven Nomaden die Definition des Glaubens in 11.1: Sie sind so sehr vom Unsichtbaren überführt, dass das Ziel ihrer Hoffnung realer ist als die irdische Heimat (vgl. 11.15–16). Sie werden zu Mustergestalten der Eschatologie, denn der Sterbende hat keine andere Zukunft als das Unsichtbare. Wo die Weitsicht weiter reicht als der eigene Tod, ist der Glaube zum Ernstfall geworden. Diese Redefinition von Wirklichkeit vollendet sich im „Anführer und Vollender des Glaubens“ (vgl. 12.1–3). Zum einzigen Mal nennt Hebr (vgl. 6.6) hier das Kreuz. Wenn es unter dem Aspekt der sozialen Marginalisierung (ἀίσχύνη) betrachtet wird, schlägt sich darin wieder die Vorbild-Funktion Jesu für die Adressaten nieder. Vor allem aber ist die Motivation für diese *contemptio mortis* (καταφρονέω) bedeutsam: die *vorausliegende* Freude. Der Tod ist erneut *actus transcendendi*, in dem der Sohn sich zur Rechten Gottes setzt. Der nächste Absatz versucht die „seelenschlaffen“ Adressaten durch den eigenen Agon hindurch auf das ὕστερον auszurichten (12.11).

Hier berühren wir eines der umstrittensten Felder der Hebr-Forschung: die Eschatologie. Ausleger stoßen auf gespannte Parusie-Erwartung oder individuelles Gericht im Jenseits, wägen ab zwischen perfektischen, präsentischen und futurischen Denkfiguren und ringen um die Frage, ob der Verfasser sich in apokalyptischer Weise ein veritables Himmelsheiligtum vorstellt oder einen Gott, der nach mittelplatonischer Manier die Ewigkeit mit einem einzigen Νῦν ausfüllt (vgl. Plutarch *E Delph.* 393A). Jede Partei kann Gründe und Texte für ihre Position beibringen; jede muss Inkonsistenzen hinnehmen, mit denen

34 Der Bezug auf Christus (vgl. Ps 88.50–51<sup>LXX</sup>), dessen Passion Hebr adressatenorientiert gerade unter dem Gesichtspunkt des Ehrverlustes (ὀνειδισμός) deutet (vgl. 10.33; 13.13), dürfte als Analogie gemeint sein. Zur Diskussion vgl. Gräßer, *Hebr* III, 170–2; D. A. deSilva, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000) 412–13.

Hebr aber anders als seine Ausleger offenbar zu leben vermag.<sup>35</sup> Auch die Eschatologie ist ihm ein Wahrheitsspiel, das nicht auf Kongruenz angelegt ist<sup>36</sup> und dem er sich mit Vernetzungsgewinn in multipler Metaphorik nähert. Worauf es ankommt, sind nicht die topographischen und chronologischen Auskünfte, sondern die Zielbilder, ihre poetische Kraft und ihr pragmatisches Potential. Hier wird keine Idee von Endzeit durchgeführt, sondern es werden gleich mehrere, verschiedene Fenster der Lebenswelt für Transzendenzwahrnehmungen geöffnet.<sup>37</sup> Eschatologie wird von einem Zukunftskonstrukt zu einer perspektivisch entgrenzten Lebensform.

Um der tyrannischen Todesangst zu begegnen, behauptet Cicero, bedarf es der „zahlreichen, bunten und kraftvollen Blickspiele des Geistes an den himmlischen Orten“ (*Tusc.* 1.47–48). Genau diese bietet unser Schreiben. Nicht ohne Grund prägt es die christliche Todesmetaphorik und -poesie bis heute: von der ewigen Ruhe über die Erdenpilgerschaft bis zum Land der Verheißung. Freilich

35 Dazu gehören die chronologischen Aporien: Wann *wird* Jesus Hohepriester? Welchen Status gewinnt er durch die Erhöhung, den er nicht schon vorher besaß (vgl. dazu den Exkurs bei Braun, *Hebr.* 32–3)? Die Symbolik des Heiligtums wird je nach Gesichtspunkt unterschiedlich entfaltet: unter Betonung der ontischen Bipolarität von Himmel (Allerheiligstes) und Erde (Vorzelt), ohne Zweiteilung als Kultsymbol des Himmels überhaupt, unter verheißungsgeschichtlichem Aspekt von erstem und neuem Gottesbund, anthropologisch in der Spannung von Fleisch und Gewissen (vgl. Koester, *Hebr.* 97–104, 393–406). Wie verhalten sich Passagen, die Naherwartung forcieren (vgl. 10.25, 37), zu solchen, die ein postmortal-jenseitiges Gericht voraussetzen (vgl. 9.27; 12.23; 13.14)? Die oft betonte Einsicht, dass die Paränese eher von der Parusie her denkt, die lehrhaften Ausführungen eher von der vertikalen Typologie, stellt keine Lösung, sondern den Verzicht auf eine solche dar. Dass Harmonisierungsbemühungen nicht greifen, betont Wedderburn, ‘Sawing Off the Branches’, freilich mit dem Fazit: „The fault of the *auctor ad Hebraeos* is not so much his incoherence as his failure to perceive that he has been incoherent and that he indeed must be incoherent, given the nature of that which he sets out to describe“ (413)—gerade die *offenkundigen* Inkonsistenzen in dieser multiplen Eschatologie legen aus meiner Sicht nahe, dass der *Auctor ad Hebraeos* der von Wedderburn kritisierten Fehleinschätzung keineswegs unterliegt.

36 Als Analogie ist Plutarch zu nennen: Oft wird ein Widerspruch zwischen dem aufklärerischen Traktat *De superstitione* (bes. 166F–167A; vgl. *Suav. viv.* 1104A–C) und den Schreckensbildern ewiger Strafen in *De sera numinis vindicta* (566E–567E) festgestellt; das moderne Bedürfnis nach Sachkonsistenz führt bis zu Authentizitätszweifeln. Das Problem relativiert sich, achtet man auf die Funktion der jeweiligen Aussage. Die abergläubische Jenseitsangst wird theologisch kritisiert; die eschatologischen Mythen ästhetisieren und pädagogisieren—wohl gezielt übergreifend—den Gerechtigkeitsstos. Vgl. näher H.-J. Klauck, ‘Plutarch von Chaironeia über Aberglaube, Dämonenfurcht und göttliche Vergeltung’, *Alte Welt und neuer Glaube: Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments* (NTOA 29; Freiburg i.Ue./Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1994) bes. 63–6, 73–6.

37 Das Bild ist von Peter L. Berger inspiriert, der seinerseits den Titel seines wissenssoziologischen Standardwerks von 1969 unserem Schreiben (13.2) verdankt: *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Garden City, NY: Doubleday, 1969) 121.

dienen ihm diese *spectacula* nicht als Verbildlichung postmortaler Existenz, sondern als ermutigende Zielvorgaben für das in der Glaubenswanderung ermatete Gottesvolk. Aber gerade dadurch, dass Hebr das προκειμενον (vgl. 6.18; 12.2) ins Bild setzt, löst er den Befreiungsanspruch von 2.15 ein. Anders gesagt: Es ist ein kennzeichnender Grundzug des Hebr, dass er vom Ziel her denkt. Stets sind Christus und die Glaubenswanderer in Bewegung gezeichnet, im Transzendieren einer ontischen Grenze, im Modus des προσέρχεσθαι, εἰσέρχεσθαι, ἐγγίξειν<sup>38</sup> usw. Jeder der drei Hauptteile steht wesentlich im Zeichen von Zielbildern: Im ersten ist es die ewige Sabbatruhe im Verheißungsland, im Zentralteil das Allerheiligste und der Thronsaal; die *peroratio* schließlich kumuliert die Bilder: Berg Sion und Stadt des lebendigen Gottes, kultische Festversammlung zehntausender Engel, Ekklesia der Himmelsbürger, unerschütterliches Königreich, bleibende Polis (vgl. bes. 12.22–24). Was diesen unterschiedlichen Imaginationen *Zusammenhang* gibt, sind, karg genug, die Bipolarität zwischen vorläufigem Weg und endgültigem Ziel und der ontische Status des Himmlischen. Aber was ihnen *Wirkung* gibt, ist ihre affektive Aufladung, ihre ästhetische Bedeutsamkeit. Das Leben als Ganzes wird transitorisch. Der Tod wird im Wortsinn durchschaubar und kann so auch durchstanden werden.

Ich ziehe die *zweite Bilanz*: Hebr reflektiert die Todesangst nicht; er ordnet sie planvoll in das Christus-Drama ein. Man mag diese Weise, durch symbolisches Ordnungshandeln zur Todesfurcht zu befähigen, als *eidetische Soteriologie* bezeichnen: Nicht erklärt wird, was das Heil ist, sondern im personalen Bild gezeigt, wo es liegt und wie es ergehbar wird. Christus verkörpert zum einen das Rollenmodell für den bis ans Ende standfesten Glauben; zum anderen öffnet er die Perspektive auf das Ziel, das in wechselnden Bildern und Dringlichkeiten den Adressaten eschatologisch ausrichtet, ihm eine andere Selbst- und Todeswahrnehmung ermöglicht. Diese Zielbilder haben ihre pragmatische Funktion im Rahmen dessen, was die Religionspsychologie als „Terror-Management“ bezeichnet.<sup>39</sup> Der Tod wird Bestandteil der christlichen

38 An Knotenpunkten der Leserlenkung steht προσέρχεσθαι: 4.16; 7.25; 10.22; 12.18, 22; vgl. 11.6. Breiter verteilt ist εἰσέρχεσθαι: 3.11, 18–19; 4.1, 3, 5–6, 10–11; 6.19–20; 9.12, 24; ἐγγίξειν: 7.19.

39 Zu diesem auf den Kulturanthropologen Ernest Becker (1924–1974) zurückgehenden Ansatz vgl. S. Heine, *Grundlagen der Religionspsychologie: Modelle und Methoden* (UTB 2528; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005) 230–49; G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen: Eine Psychologie des Urchristentums* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007) 175–6. Was ich deskriptiv-exegetisch zur Sprache bringe, lässt sich religionspsychologisch als transformationsdynamisch fundierte Affektkontrolle beschreiben: Der Affekt der Todesangst wird dadurch gezügelt, dass sein Träger sich einem anderen Machtbereich zuordnet: Er wird—ganz im Sinn von 2.14–15—aus dem „satanischen“ Machtbereich des Todes genommen und in den des ὀρχηγός des Glaubens gestellt; vgl. zu diesem Konstrukt P. von Gemünden, 'La culture des passions à l'époque du Nouveau Testament', *ETR* 70 (1995)

Großerzählung und damit einer unverwechselbar-bedeutsamen Geschichte. Er wird relativiert, indem er integriert wird. Er bleibt wichtig, aber verliert seine versklavende Macht als „absoluter Herr“.<sup>40</sup> Denn er führt nicht in die Beziehungslosigkeit, sondern wird, im Gegenteil, mit allen metaphorischen Farben als Gottesbeziehung vitalisiert. So werden die Adressaten Mitspieler in einem Geschehen, das mit Abel begann, in Christi Menschwerdung seinen Höhepunkt erlangt und das noch immer weiter reicht als ihr Augenmaß. In diesem Sinn hat Eberhard Jüngel die christliche Hoffnung auf die Kurzformel gebracht: „Gott ist mein Jenseits“.<sup>41</sup>

### 3. Der affektive Kontext: Die rhetorisierte Gerichtsangst

#### 3.1. Mobilisierung von Angst und Redekultur

Auch das Jenseits kann lebenslang versklaven. Nicht nur eine irrationale Freiheit von Todesangst haben die frühesten Beobachter dem Christentum nachgesagt, sondern sie haben es vornehmlich als *superstitio* wahrgenommen (Tacitus *Ann.* 15.44.3; Plinius *Ep.* 10.96.8–9; Sueton *Nero* 16.2). Damit wird von Theophrast bis Plutarch eine „Feigheit gegenüber dem Göttlichen“ (Theophrast *Char.* 16.1; vgl. Plutarch *Superst.* 165B–D) bezeichnet, zumal die irrationale Knechtung durch Jenseitsangst: „Wahrhaft, diese süßliche Leichtgläubigkeit verdirbt das vorzügliche Gut der Natur, den Tod, und verdoppelt noch den Schmerz dessen, der sterben muss, durch die Vorstellung von dem, was danach kommt“ (Plinius d.Ä. *Nat.* 7.190).

„Was danach kommt“, wird in Hebr an jenen berüchtigten drei Stellen zum Thema, die Gerichts- und Strafangst mobilisieren (6.4–8; 10.26–31; 12.16–17). In allen drei Fällen geht es darum, dass Gott selbst die Umkehr nach dem Glaubensabfall ausschließt und den Abgefallenen endgültig verwirft.<sup>42</sup> Einen Meilenstein in der Angstgeschichte hat vor allem der Passus 10.26–31 gesetzt.<sup>43</sup>

Auf den ersten Blick haben wir hier, durch das Adjektiv *φοβερόν* (VV. 27, 31) gerahmt, ein Beispiel für jene angstbesetzte Erwartung, die aus der Sicht der Elite der sozialen Randschicht zuzuschreiben ist: *quae est anus tam delira, quae timeat*

bes. 337–8.; Dies., 'Affekte und Affektkontrolle im antiken Judentum und Urchristentum', *Erkennen und Erleben: Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums* (ed. G. Theißen u. P. von Gemünden; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007) 251, 260–1.

40 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (GW 9) 114.

41 *Tod* (Themen der Theologie 8; Stuttgart: Kreuz, 3<sup>rd</sup> ed. 1973) 152.

42 In 10.26 geschieht dies mittelbar durch den Hinweis auf das nach dem Glaubensabfall nicht mehr zugängliche Sühnopfer.

43 So hat V. 29 Hebr einen zweifelhaften Ehrenplatz im *Hexenhammer* (ed. J. W. R. Schmidt, I, 195) gesichert.



*ista?* (Cicero *Tusc.* 1.48).<sup>44</sup> Auf den zweiten Blick sehen wir eine Fülle exegetischer Literatur, die darlegt, der Verfasser meine gar nicht, was er hier sage. Auf den dritten Blick haben wir den Eindruck, dafür, dass es nicht gemeint sei, klinge das Gesagte allzu eindeutig. Auf den vierten Blick sehen wir hier Regeln walten, wie sie die Schulrhetorik für die *indignatio* oder δεινωσις empfiehlt: die Form pathetischen Fragens (Quintilian *Inst.* 9.2.10), die Betonung des freiwilligen Antriebs, für den es keine Gnade gebe (Cicero *Inv.* 1.53, § 102; vgl. *Rhet. Her.* 2.30, § 49), die Autorität des Verletzten und seine verhöhlte Ehre, die Gegenüberstellung *cum aliis peccatis*, die zeigen soll, dass das jetzt zur Rede stehende Unrecht um vieles furchtbarer sei als das früherer Zeit (Cicero *Inv.* 1.54, § 104). Vor allem soll die Untat den Zuhörern derart erlebnisförmig dargetan werden, dass diese meinen, selbst zu Augenzeugen zu werden. Erschwerend sei dabei zu zeigen, dass der, der das Unrecht verübe, genau der sei, von dem es am wenigsten begangen werden dürfe. Entscheidungen, so sei zu betonen, seien gemeinhin reversibel, die jetzt zu treffende jedoch keinesfalls, da sie, „wenn sie ein für alle Mal (*semel*) gefällt worden ist, weder durch irgendein Urteil abgeändert noch durch irgendeine Macht berichtigt werden kann“ (Cicero *Inv.* 1.53, § 102; vgl. *Inv.* 1.53, § 100–1.54, § 105; *Rhet. Her.* 2.30, §§ 48–49). Die pathetische *amplificatio* muss mit Phantasiebildern (φανταστικά) das Gemüt der Adressaten derart erregen, dass ihnen eine an sich abstrakte Schuld möglichst konkret vor Augen tritt (vgl. Quintilian *Inst.* 6.2.24, 29–36; 8.3.88; 10.7.15). So aufgewühlt unser Passus also wirkt, so nüchtern ist der pragmatische Zweck: Die δεινωσις führt den parteiischen Abneigungsschauer herbei und soll damit in einer offenen Entscheidungskultur vom falschen Entschluss (im Wortsinn) ab-schrecken.

Hebr ist eine Überzeugungsrede, die Christen zu standfestem Glauben ermutigen und von der Preisgabe des Christseins abhalten will. Erster Leitaffekt deliberativer Reden ist der *metus* (vgl. Quintilian *Inst.* 3.8.12; ferner Aristoteles *Rhet.* 2.5.13–22; Cicero *De or.* 2.42, § 178; Isidor von Sevilla *Orig.* 2.4.4). Nun wendet sich der Vf. mit V. 31 selbst schaudererregt ab und die durch *metus* angelegte Spannung gleitet im nächsten Schritt der Hörerführung in den zweiten deliberativen Leitaffekt über: die *spes*. Auf das apokalyptische Schreckensszenario folgt unmittelbar, abermals nach gängiger Schulrhetorik, die *mitigatio*, die Abmilderung durch Hinweis auf die frühere Lebensweise.<sup>45</sup>

44 Dies hindert Cicero nicht daran, bei rednerischer Gelegenheit selbst die ewigen Strafen für die Verstorbenen zu beschwören (vgl. *Cat.* 1.33).

45 „Scheint solcher Freimut allzu viel Schärfe zu bergen, ist sie mit vielerlei Milderungen zu lindern. Denn unmittelbar darauf mag man etwas folgender Art hinzufügen: Hier frage ich nach eurer Tüchtigkeit, wünsche sehnlich eure Weisheit, rufe eure frühere Lebensweise auf“ (*Rhet. Her.* 4.37, § 49); zum Verhältnis von *asperitas* und *lenitas* auch Cicero *De or.* 2.53, § 212. Vgl. B. Nongbri, ‘A Touch of Condemnation in a Word of Exhortation: Apocalyptic Language and Graeco-Roman Rhetoric in Hebrews 6:4–12’, *NovT* 45 (2003) bes.

Punkt für Punkt werden in VV. 32–38 die Kontraste gesetzt: Tod und Leben, Rache und Belohnung, Preisgeben und Bewahren, schauerhafte Erwartung und freudiger Freimut. Der *metus* wird in einer theologischen Hypothesenbildung mobilisiert, die *spes* in erfahrungsgebundener Rückbesinnung: der hinsichtlich der Gemeinde-Frühzeit ebenfalls veranschaulichten *memoria virtutum*. In Bezug auf die konkreten Adressaten mündet die affektive Dynamik beider Teile in eine Beschreibung der Zugehörigkeit (*Gen. pertinentiae*) oder des Charakters (*Gen. qualitatis*) mit Finalkonstruktion: „Wir aber gehören nicht zu denen, die zurückweichen zum Verderben, sondern die glauben zur Bewahrung der Seele“ (10.39). Der *metus*-Teil demonstriert: „Eine künftige Umkehr ist unmöglich“, der *spes*-Teil richtet auf: „Eine künftige Umkehr ist unnötig“.

Ist diese Beobachtung sachgerecht, muss sie sich an den anderen pathoshaltigen Spitzentexten bewähren. 6.4–8 (*metus*) mit seinem kraftvollen ἄδύνατον zur künftigen Umkehr und 6.9–12 (*spes*) sind in der Aussagerichtung ähnlich und in der Funktion gleich angelegt. Der Vf. macht es uns insofern leicht, als er die *mitigatio* beim Übergang von der hypothetischen *metus*- zur *memoria*-bezogenen *spes*-Passage als adressatenbezogenen Widerruf formuliert: „Überzeugt sind wir aber, was euch, ihr Geliebten, betrifft, von dem, was besser ist und zum Heil führt, wenn wir auch so reden“ (6.9).<sup>46</sup> Nachdem er in 12.16–17 das dritte Mal eine künftige Umkehr ausgeschlossen hat,<sup>47</sup> versichert der Vf. seinen Adressaten im Perfekt, sie seien nicht zu jenem Berg hinzugetreten, an dem

---

274–8. Die Abfolge von zunächst harten und dann tröstlichen Worten galt in tannaitischer Zeit als Merkmal der Synagogenpredigt und wurde auf Mose und die Propheten zurückgeführt (vgl. Sifre Dtn 342.1); dazu E. Stein, ‘Die homiletische Peroratio im Midrasch’, *HUCA* 8/9 (1931/32) 353.

46 Vgl. unter diskurstheoretischem Aspekt A. H. Snyman, ‘Hebrews 6.4–6: From a Semiotic Discourse Perspective’, *Discourse Analysis and the New Testament: Approaches and Results* (ed. S. E. Porter u. J. T. Reed; JSNTSup 170; Sheffield: Sheffield Academic, 1999) 354–68. D. A. deSilva, ‘Hebrews 6:4–8: A Socio-Rhetorical Investigation’, *TynBul* 50 (1999) 33–57, 225–35, betont die Reziprozitätsleistung des Gunstempfängers gegenüber dem Patron im Wertgefüge der sozialen Umwelt.

47 Das metaphorisch auf den Glaubensabfall zu beziehende *exemplum* des Esau als πόρνος ἢ βέβηλος ist in der aggadischen Entfaltung des Esau-Bilds verankert und beleuchtet erneut den frühjüdischen Traditionshintergrund und dessen eigenständige und situationsbezogene Aneignung in Hebr: Esau als Prototyp dessen, der die Gnade mutwillig abtut, ist zwar bereit umzukehren, doch Gott verweigert ihm die Gelegenheit (μετανοίας τόπος); vgl. näher H. Löhr, *Umkehr und Sünde im Hebräerbrief* (BZNW 73; Berlin: de Gruyter, 1994) 121–30, 155–62. Damit handelt der ewige Richter unnachgiebiger als der menschliche, der solchen Christen, die bereit sind, sich vom Glauben loszusagen, einen *paenitentiae locus* einräumt (Plinius d.J. *Ep.* 10.96.10); Trajan entscheidet sich dafür, ihnen *veniam ex paenitentia* zu gewähren (*Ep.* 10.97.1).

selbst Mose von φόβος καὶ τρόμος ergriffen wurde (vgl. 12.18–21), sondern mit allen Bürgerrechten in das Fascinosum des Himmels selbst (12.22–24). Freilich, auch die, die das „unerschütterliche Königreich“ empfangen, verlieren das „verzehrende Feuer“ nicht aus dem Blick, mit dem das abschließende Theophanie-Motiv (vgl. Dtn 4.24) Gott gleichsetzt (12.28–29). Der „suspense“-Effekt bleibt. Doch die Haltung der Glaubenden μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους entspricht jetzt jener Ehrfurcht, die auch Jesus gezeigt hat (vgl. 5.7–10) und die, wie Jesus, letztlich die Adressaten im Dialograum des Psalters verortet: „sodass wir Mut haben zu sagen: Der Herr ist mir Helfer. Ich werde mich nicht fürchten (οὐ φοβηθήσομαι)“ (13.6 mit Ps 117.6<sup>LXX</sup>).<sup>48</sup>

Gerichtsangst wird also nicht entkräftet, sondern durchgespielt. Apokalyptische Bilder gewinnen das ästhetische Moment eines vorläufigen Verweilens. Die Hörer lassen sie hinter sich, freilich so, dass die *spes* nicht apodiktisch wird. Jedoch mäßigt sie die extremreligiöse eschatologische Angst zur moderatreligiösen Furcht.<sup>49</sup> Sie geht in jenem christlichen Existential auf, das Hebr an Schaltstellen der Leserlenkung (3.6; 4.16; 10.19, 35) mit einem rhetorischen Wertbegriff παρρησία nennt: Unerschrockenheit gegenüber menschlicher Macht und Mehrheit und geschenkte Zuversicht gegenüber dem heiligen Gott.

### 3.2. *Wie unmöglich ist die zweite Umkehr?*

Die Rezeptionsgeschichte unserer drei Drohtexte verrät viel über christliche Lektürewesen und wohl auch einiges über die Entwicklung der Redekultur: Gerade im kirchlichen Umfeld drängte die Verkündigung von Wahrheit und deren epideiktischer Preis die deliberative Rhetorik zurück. Drei Tendenzen sind zu unterscheiden: (a) Die erste, für die etwa Tertullian (*Pud.* 20) steht, nahm die Absage an die zweite Umkehr wörtlich und fand rigoristische Freude an ihr. (b) Die großkirchliche Auslegung war seelsorgerlich darum bemüht nachzuweisen, dass die Texte ganz anderes bedeuten, als der Wortlaut nahelegt. Die bis heute fortgesetzten Versuche sind eher zahlreich als triftig. (c) Der philologische und theologische Ernst der Neuzeit—hier ist wegweisend Luther zu nennen—gelangte zu einem anderen Resultat: Der Vf. meint tatsächlich, was er sagt; die Aufgabe des Auslegers ist die der Sachkritik.

Nun setzt Sachkritik voraus, dass der Ausleger näher an der Sache ist als die Texte, die von ihr handeln, und über Kriterien verfügt, die sich aus dem Verfahren historischer Sinnerhebung jedenfalls nicht ergeben. Die rhetorische Analyse mag hier insofern einen Beitrag leisten, als sie vom spezifisch neuzeitlichen Pathos der Wahrhaftigkeit zur antiken Diskussion zurückblendet, die eher

<sup>48</sup> 13.5b, 6 bezieht sich unmittelbar auf die Befreiung der christlichen Minorität von Menschenfurcht, wirft aber zugleich ein Licht auf das Verständnis der in 12.28–29 beschriebenen λατρεία für den lebendigen Gott (vgl. 9.14).

<sup>49</sup> Vgl. zur explosiven apokalyptischen Angst und ihrer Verarbeitung im Urchristentum Theißen, *Erleben*, 169–76.

um die Wahrhaftigkeit des Pathos kreist. Die Grenzen zwischen *veritas* und *utilitas*, dem affektiven Spiel und der Durchsetzung von Wahrheitsansprüchen sind in der antiken Diskussion fließender, als es intellektueller Redlichkeit heute billig scheint.<sup>50</sup> Zeitgenössisch hat sich Quintilian eingehend mit dieser Frage befasst, und er kann heuristisch den Blick für die „Sache“ des Hebr öffnen. Zur *indignatio* gehört die Selbstaffizierung des Redners: Die ganze Kunst des Pathos liegt nach einem Schlüsseltext (*Inst.* 6.2.25–36; ähnlich Cicero *De or.* 2.45–46, §§ 189–191) darin, jene Gefühlswirkungen, die man erregen will, selbst mit allem Ernst zu empfinden und ihnen sein ganzes Wesen hinzugeben. Was der Wahrheit gleichen soll, muss sich der Leidenschaft einprägen: „Nichts entfacht den Brand außer Feuer“ (6.2.28; vgl. 10.7.15; 11.3.61–62; 12.1.29–31; Cicero *Or. Brut.* 38, §§ 131–132); oft habe er Schauspieler noch weinen sehen, nachdem sie die Maske abgelegt hätten (6.2.35). Und so laute die erste Regel, sich von dem, was man pathetisch sage, so ergreifen zu lassen, als sei es wahr.<sup>51</sup> Der pathetische Ausschluss der künftigen Umkehr, so gesehen, ist *tamquam verum*. Der Redner glaubt an sie, als sei sie wahr.

Die verbreitete Faustregel lautet zugleich: *ἦθος perpetuum, πάθος temporale* (6.2.10). Eine Weile (*parumper*) soll sich der Redner die Empörung zu eigen machen (vgl. 6.2.34). Die drei *metus*-Passagen entfalten ihre affektive Wirkung also gerade in *gezielter Vorläufigkeit*. Dann aber ist es eine Fehlentscheidung, wenn man sie aus ihrer pathetischen Sequenz herausnimmt, isoliert betrachtet und auf ihren propositionalen Gehalt als dogmatische Aussage oder bußrechtliche Weisung hin liest. Aus dem heilsamen Schrecken wurde so die schreckliche Heillosigkeit. Erst dort entstand der „harte Knoten“, wo man den Textfaden nicht weiterverfolgte. Jedenfalls haben die je nachfolgenden *spes*-Passagen rezeptionsgeschichtlich keine annähernd vergleichbare Aufmerksamkeit gewonnen. Doch auch in ihnen dürfte der Redner gemeint haben, was er sagte: dass er im Blick auf seine Adressaten von ganz anderem überzeugt sei, und genauso *ἄδύνατον* wie die künftige Umkehr ist es am (rhetorischen) Ende, dass Gottes Verheißung täuscht (vgl. 6.18). Seine letzte Wahrheit

50 Nach dem Kompendium des Quintilian liegt die Königsaufgabe des Redners gar bei der *ab ipsa veri contemplatione abducenda mens* (*Inst.* 6.2.5; vgl. 6.2.4–6). Bezeichnend etwa: „Wenn aber der Sinn der Hörer derart schwankt und die Wahrheit so vielen Übeln ausgesetzt ist, dann muss voll Kunst gestritten und herangezogen werden, was nützlich ist! Denn wer vom geraden Wege verdrängt worden ist, den kann man nicht anders als mit einer Biegung zurückführen“ (*Inst.* 2.17.29)—dies gehe, zumal wenn man zu *imperiti* spreche, nicht ohne Einsatz des affektiven Spiels, das Wahrheit eher durchsetze als kritisch vermittele (vgl. 5.14.28–29); ferner 2.17.18–21, 26–29; 6.1.7; 12.1.33–36.

51 *in iis primum est bene adfici et concipere imagines rerum et tamquam veris moveri* (11.3.62). Vgl. P. Lampe, 'Psychologische Einsichten Quintilians in der Institutio Oratoria', *Erkennen und Erleben: Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums* (ed. G. Theißen u. P. von Gemünden; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007) 214–15.

hat der Redner auch damit nicht verkündet. Letztwahrheiten sind nicht die Sache deliberativer Redner. Rhetorik ist eine pragmatische Kunst.

So wage ich abschließend eine Spekulation: Hätte der *Auctor ad Hebraeos* situativ vor dem Problem der zweiten Umkehr gestanden, wäre seine Lösung ebenfalls pragmatisch gewesen. Wie gnädig der Wohltäter am Ende zu sein hat, hätte er aus Sicht der Heilsempfänger tunlichst offen gelassen, aber im konkreten Fall für eine nützliche Lösung plädiert. Im, wie ich vermute, benachbarten stadtrömischen Milieu klingt die Antwort des *Hirt des Hermas* bezeichnend: „Unmöglich (ἀδύνατον) ist es, dass der, der im Begriff steht, jetzt seinen Herrn zu verleugnen, gerettet wird. Für jene jedoch, die einst verleugnet haben, scheint es Umkehr zu geben! Wenn einer also im Begriff steht, Umkehr zu tun, beeile er sich...!“ (Herm. *Sim.* IX 26.6; vgl. *Vis.* III 5.5).

Ich ziehe die *dritte Bilanz*: Die deliberative Strategie führt ihre Hörer gezielt in die parteiische Gerichtsangst. Sie führt sie unmittelbar danach ebenso gezielt aus ihr hinaus. Apokalyptisches Bildgut wird eingesetzt, um *lege artis* Befreiung zu inszenieren. Wo man im pathetischen *temporale* den Anspruch auf das theologische *perpetuum* verortet, verfehlt man die affektzentrierte Hörerführung, das rhetorische Wahrheitsspiel und die Wirkabsicht des Hebr.

Angst, so hatten wir eingangs gesagt, ist ein Indikator religiösen Selbstverständnisses. Hebr bemüht sich, die Angst vor dem Tod, ein Erbteil des Menschen, in den Sinnkosmos der christlichen Großerzählung zu integrieren. Zu seinem Erbteil gehört—ob wir wollen oder nicht—auch die jüdisch-christliche Gerichtsangst. Er hat sie nicht beseitigt, aber er hat sie durch den Gegenaffekt gezügelt, rhetorisch dienstbar gemacht, in eine vielschichtige Deutungsoffenheit überführt und so kultiviert. Die letztgültige Wahrheit über Tod und Gericht hat er damit nicht verkündet. Neuzeitliche Theologie rechnet mit der Unveränderlichkeit von Wahrheitsansprüchen. Deliberative Rede rechnet mit der Veränderlichkeit wahrheitsfähiger Hörer. Ihr—vielleicht zwiespältiger—Charme liegt nicht zuletzt darin, dass sie niemals glaubt, das letzte Wort zu haben.