

Glauben und Denken im Hebräerbrief und bei Paulus

Zwei frühchristliche Perspektiven auf die Rationalität des Glaubens

BENJAMIN SCHLIESSER

Was Erich Gräßer im Jahr 1990 noch als aktuellen Trend verzeichnen konnte, ist ein Vierteljahrhundert später längst *common sense*: „In der Gegenwart mehren sich jedoch die Stimmen derer, die im Hebräerbriefautor den ‚dritten großen Theologen des Neuen Testaments‘ (neben Paulus und Johannes) erblicken und sein Werk zu den ‚wichtigen Dokumente[n] ntl. Theologie aus der nachpaulinischen Zeit der westlichen Kirche‘ zählen.“¹ Mit Recht werden die Entwürfe der drei neutestamentlichen Autoren gelegentlich als „Theologien des Glaubens“² bezeichnet; in ihnen dokumentiert sich eine „Neubestimmung des Glaubens“,³ entwickelt im Rückgriff auf den Sprachgebrauch und die Denktraditionen des hellenistischen Judentums und der griechisch-römischen Welt.⁴ Eine solchermaßen analoge Charakterisierung lädt zu einer Gegenüberstellung ihrer Glaubensverständnisse ein.

¹E. GRÄSSER, An die Hebräer, Band 1: Hebr 1–6, EKK 17/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 38, mit einem Zitat von Leonhard Goppelt.

²Vgl. z.B. zu Paulus: E. FUCHS, Die Sprache im Neuen Testament (1959), in: ders., Zur Frage nach dem historischen Jesus, Gesammelte Aufsätze 2, Tübingen 1960, 258–279, 271–274; zum Hebräerbrief: O. KUSS, Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes (1956), in: ders., Auslegung und Verkündigung 1, Regensburg 1963, 281–328, 311; C. SPICQ, Art. Paul 5. Hébreux (Épître aux), DBS 7 (1961), 226–279, 227; E. GRÄSSER, Der Hebräerbrief 1938–1963 (1964), in: ders., Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief (hg. von M. Evang und O. Merk), BZNW 65, Berlin 1992, 1–99, 90; D. WIDER, Theozentrik und Bekenntnis. Untersuchungen zur Theologie des Redens Gottes im Hebräerbrief, BZNW 87, Berlin 1997, 2; H.-F. WEISS, Der Brief an die Hebräer, KEK 15, Göttingen 1991, 566; zu Johannes: F. SIEGERT, Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar, Göttingen 2008, 613. Vgl. auch den Aufsatz von Nadine Ueberschaer im vorliegenden Band.

³D. LÜHRMANN, Glaube im frühen Christentum, Gütersloh 1976, 77.

⁴Vgl. U. SCHNELLE, Das frühe Christentum und die Bildung, NTS 61 (2015), 113–143, 128.

Besonders reizvoll scheint mir ein Vergleich zwischen dem Hebräerbrief und den paulinischen Briefen, allen voran dem Römerbrief. Hat doch Paulus die „πίστις in den Mittelpunkt der Theologie gestellt“⁵ und der Hebräerbrief sie zu seiner „Master-Idea“ ausgestaltet.⁶ Beide stehen in einem verwandten Traditionsstrom, beide entwickeln ihre Glaubenstheologie für je spezifische Gemeindesituationen, und beide bieten einen einzigartigen, kohärenten Entwurf. Während Paulus allerdings kaum ernsthaft der Ruf streitig gemacht wurde, der maßgebliche Theologe der frühen Christenheit zu sein,⁷ musste der Verfasser des Hebräerbriefes immer wieder darum kämpfen, als eigenständiger theologischer Kopf anerkannt zu werden.⁸ Angesichts der Eigenart der beiden Entwürfe ist besonders interessant, dass die in Rom zu lokalisierende Hebräerbriefgemeinde und die römische „Paulus-Schule“ wohl „konkrete soziale und theologische Beziehungen“ unterhielten und dass es so zu einer Verschränkung ihrer Traditionslinien in einem „umfassende[n] Kommunikations- und Integrationsprozess“ kam.⁹

Ein Vergleich ist auch deshalb von Interesse, weil bis in die neuere Forschung teils abgegriffene und überholte Gemeinplätze zur Beschreibung der jeweiligen Glaubensauffassungen wiederholt werden. Das reformatorisch zugespitzte paulinische Glaubensverständnis wird im Sinne einer christologisch ausgelegten *fides iustificans* zur Norm erhoben, demgegenüber der als vorchristlich, nicht spezifisch christlich, unsoteriologisch, unchristologisch, ethisch oder rationalistisch apostrophierte Glaube des Hebräerbriefes im Grunde nur abfallen kann. Freilich wird (v.a. in apologetischer Absicht) auch die gegensätzliche Position vertreten, die das Glaubensverständnis des Hebräerbriefes möglichst nah an das paulinische heranrückt und die Differenzen herunterspielt.

Die vorliegende Gegenüberstellung zielt nicht darauf, den Abstand zwischen dem Verständnis des Glaubens im Hebräerbrief und der paulinischen

⁵ R. BULTMANN, Art. πιστεύω κτλ. A, C, D, ThWNT 6 (1959), 174–182.197–230, 218.

⁶ P.P. SAYDON, The Master-Idea of the Epistle to the Hebrews, *Melita Theologica* 13 (1961), 19–26.

⁷ So programmatisch J. BECKER, Paulus – der maßgebliche Theologe am Anfang des Christentums, in: R. Preul (Hg.), *Glücksfälle der Christentumsgeschichte. Ringvorlesung der Emeriti, Kieler theologische Reihe* 9, Münster 2008, 25–56.

⁸ Vgl. GRÄSSER, *Hebräer I* (s. Anm. 1), VII.

⁹ K. BACKHAUS, *Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule* (1993), in: ders., *Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief*, WUNT 240, Tübingen 2009, 21–48, 42. Nicht plausibel scheint mir die These von Clare ROTHSCILD (*Hebrews as Pseud-epigraphon. The History and Significance of the Pauline Attribution of Hebrews*, WUNT 235, Tübingen 2009, 153), dass der Hebräerbrief als paulinisches Pseudepigraph konzipiert wurde, um jüdischen Leserinnen und Lesern ein Testament des Paulus zu bieten im Sinne eines „tool for understanding the [Pauline] corpus, in particular, Romans“. Vgl. auch W. MANSON, *The Epistle to the Hebrews. An Historical and Theological Reconsideration*, London ²1953.

πίστις zu vermessen, sondern will vielmehr verschiedene Ausprägungen ihrer Glaubensauffassung sichtbar werden lassen. Ein Vergleich ist dann ertragreich, wenn innerhalb eines übergeordneten Bezugsrahmens – der „Glaubentheologie“ zweier großer frühchristlicher Theologen – ein *tertium comparationis* benannt wird, das „analytisch einschlägig“ ist, um „verschiedene Gegenstände miteinander in Beziehung setzen zu können.“¹⁰ Der hier gewählte Fokus der Gegenüberstellung verdankt sich einer in der Forschung häufig notierten Besonderheit der πίστις-Struktur des Hebräerbriefs: ihrem Erkenntnismoment. Dass der *auctor ad Hebraeos* den Glauben „auch als *denkerisches Drama* für faszinierend hält“,¹¹ ist eine hervorstechende Eigenheit seiner Schrift; sie gründet auf seinem grundlegenden „Optimismus, ... *Intellektualität* zur Bewältigung einer kirchlichen Lebenskrise“ einsetzen zu können.¹² Ein Vergleich mit Paulus unter dem Aspekt der rationalen Dimension des Glaubens ist vielversprechend, nicht zuletzt weil der mit Glaubensterminologie durchtränkte Brief an die Römer ebenfalls als „Versuch *einer denkerischen Bewältigung*“ einer Krisensituation gelesen werden kann, die freilich ganz anders gelagert ist.¹³

Dass sich auch durchaus andere Vergleichspunkte angeboten hätten, um die Neuauslegung des Glaubens bei beiden Autoren zu profilieren, belegt ein Gang durch die Forschung der vergangenen zwei Jahrhunderte.

1. Der Hebräerbrief und Paulus zum „Glauben“: Etappen der Auslegungsgeschichte

1.1 Der Hebräerbrief als Paulusbrief

H.E.G. Paulus

Einer der letzten kritischen Forscher, die sich mit Verve dagegen stemmten, den Hebräerbrief dem Paulus abzusprechen, war *Heinrich Eberhard Gottlob Paulus*, der große Heidelberger Gelehrte und Dogmatiker des so-

¹⁰ V. KRECH, Wie lassen sich religiöse Sachverhalte miteinander vergleichen?, in: A. Mauz/H. von Sass (Hg.), *Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren*, Interpretation interdisziplinär 8, Würzburg 2011, 149–176, 151.

¹¹ K. BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, RNT, Regensburg 2009, 17.

¹² K. BACKHAUS, *Der Hebräerbrief: Potential und Profil*, in: ders., *Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief*, WUNT 240, Tübingen 2009, 1–19, 6.

¹³ U. SCHNELLE, *Paulus: Leben und Denken*, Berlin 2014, 323; vgl. a.a.O., 324: „Wie in keinem anderen Brief tritt uns Paulus im Römerbrief als theologischer Denker entgegen, der in einem intensiven argumentativen Ringen versucht, jene Probleme einer Lösung zuzuführen, die sein Lebenswerk und die Einheit der ἐκκλησία bedrohten.“

genannten *Rationalismus vulgaris*. In seinem 1833 veröffentlichten Hebräerbriefkommentar zeigt er sich seiner Sonderstellung wohl bewusst: „Dem Zug, welchen die Gleichzeitigen genommen haben, nicht zu folgen, ist immer etwas Unangenehmes und Gewagtes.“¹⁴ H.E.G. Paulus war der Auffassung, dass sich im Christentum eine „Gesellschaft der überzeugungstreu Gutwollenden“ konstituiert, die sich dem Programm einer „progressiven Ethisierung der Menschheit“ verschreibt.¹⁵ Damit korrespondiert ein ethischer Glaubensbegriff, der ihm aus den paulinischen Briefen entgegentritt.

Der Rationalist Paulus kann als einer der ersten kritischen Exegeten gelten, der die enigmatische Genitivverbindung *πίστις Χριστοῦ* im Sinne eines *genitivus subjectivus* interpretiert und damit Jesus selbst eine solche „Überzeugungstreue“ zuschreibt:¹⁶ In Gal 2,16 etwa spreche Paulus von der „Ueberzeugungstreue Jesu des Gottgesalbten“ und meine damit „das Ueberzeugtseyen und treue Befolgenwollen, wie dieser Messias es nicht nur lehrte, sondern selbst, als Menschen möglich bewies und in seinem Gottesreich verwirklichen will.“¹⁷ Der paulinische Glaubensbegriff umfasse mehr als lediglich „ein mit einer Art von Vertrauen verbundenes Wahrachten,“ mehr als die „subjective Annahme eines objectiven Glaubensinhalts“: Paulus gehe es immer zugleich um den „beharrlichen Gemüthszustand“ und eine „Neigung, der gefaßten Überzeugung treu und folgsam zu sein.“¹⁸

Ein solches Glaubensverständnis findet unmittelbar Anschluss an den Hebräerbrief, der *πίστις* gleichfalls im Sinne der „Überzeugungstreue“ verstehe und der auch Christus als Subjekt des Glaubens an Gott betrachte. Blicke man auf die Gesamtheit der paulinisch anmutenden Ingredienzen der Glaubensvorstellung des Hebräerbriefes, bleibe als einzig möglicher Schluss: „Des Paulinischen ist so viel, daß, man rathe, auf welchen Pauliner man will, man endlich auf Paulus selbst wieder zurückkommen muß.“¹⁹ Diesen Schluss freilich wollte die Forschung schon zu Paulus'

¹⁴ H.E.G. PAULUS, Des Apostels Paulus Ermahnungs-Schreiben an die Hebräer-Christen. Wortgetreu übersetzt, mit erläuternden Zwischensätzen, einer fortlaufenden Sinn-erklärung, kritischen Einleitung, und Bemerkungen über schwerere Stellen, Heidelberg 1833, III.

¹⁵ F.W. GRAF, Frühliberaler Rationalismus. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851), in: ders., Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Band 1: Aufklärung, Idealismus, Vormärz, Gütersloh 1990, 128–155, 141.

¹⁶ Vgl. B. SCHLIESSER, „Exegetical Amnesia“ and Πίστις Χριστοῦ. The „Faith of Christ“ in 19th Century Pauline Scholarship, JThS 66 (2015), 61–89, 64–67.

¹⁷ H.E.G. PAULUS, Des Apostels Paulus Lehr-briefe an die Galater und Römer-Christen. Wortgetreu übersetzt mit erläuternden Zwischensätzen, einem Überblick des Lehrinhalts und Bemerkungen über schwerere Stellen, Heidelberg 1831, 9.

¹⁸ PAULUS, Lehr-briefe an die Galater und Römer-Christen (s. Anm. 17), XL, XLIII, XLI.

¹⁹ PAULUS, Hebräer (s. Anm. 14), XXXVI.

Zeiten zumeist nicht mehr ziehen,²⁰ doch versuchte sie sich in immer neuen Anläufen an verschiedenen Zuordnungen.

*1.2 Der „Paulinismus“ des Hebräerbriefes:
Ein theologisches Vergleichsparadigma*

Im 19. Jahrhundert erlebte die Methode des biblisch-theologischen Vergleichs eine regelrechte Blüte, und mit Blick auf das Nebeneinander der theologischen Entwürfe des Paulus und des Hebräerbriefes wurde eine Reihe von durchaus widersprüchlichen Verhältnisbestimmungen ins Gespräch gebracht.

Schon früh wurde ein scharfer Kontrast zwischen dem Hebräerbrief und Paulus festgestellt (D. Schulz), doch wurden die Differenzen in einem harmonisierenden Interesse bald wieder eingeebnet, so dass die Mehrheit der Exegeten dem Hebräerbrief lange Zeit einen mit dem paulinischen „Lehrbegriff“ grundsätzlich vereinbaren Charakter zusprachen (M.W.L. de Wette, F. Bleek, F. Delitzsch, J.H. Kurtz, G. Lünemann). Diejenigen, die den Hebräerbrief im Spannungsfeld zwischen jüdischem Partikularismus und paulinischem Universalismus sahen, würdigten die Verschiedenheit – innerhalb ihrer geschichtsphilosophischen Prämissen – und erkannten in dem Schreiben entweder ein sich dem Paulinismus akkomodisierendes Judentum (F.C. Baur) oder einen sich dem Judentum akkomodisierenden Paulinismus (E. Zeller). Infolge des schon früh anerkannten Aufweises einer „alexandrinische[n], speziell philonische[n] Färbung“²¹ des Hebräerbriefes meinten dann die einen, eine Abschwächung der paulinischen Lehre durch alexandrinische Einflüsse ausmachen zu können (C. Weizsäcker), andere schlicht einen durch den Alexandrinismus modifizierten Paulinismus (O. Pfeleiderer, A. Hilgenfeld).²²

Ich nenne exemplarisch eine Auswahl früher, wegweisender Abhandlungen, insofern sie für die Gegenüberstellung der Glaubensauffassungen des Paulus und des Hebräerbriefes relevant sind. In den einschlägigen Stellungnahmen aus dem ersten Viertel des 19. Jahrhunderts treten die entscheidenden Argumente in wünschenswerter Deutlichkeit zutage und werden von den Späteren nur geringfügig ausgeweitet.

²⁰ Vgl. die Aufzählung der (wenigen) Befürworter einer paulinischen Verfasserschaft bei W.M.L. DE WETTE, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments, Teil 2: Die kanonischen Bücher des Neuen Testaments, Berlin ⁵1848, 322.

²¹ H.J. HOLTZMANN, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie (hg. von A. Jülicher und W. Bauer), Band 2, Tübingen ²1911, 329. Einen Vergleich zwischen Paulus und Philo stellte bereits Johann Benedikt Carpzov an (Sacrae exercitationes in S. Paulii Epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino, Helmstedt 1750).

²² Vgl. zu dieser Typisierung HOLTZMANN, Lehrbuch II (s. Anm. 21), 324–335; E. GRÄSSER, Der Glaube im Hebräerbrief, MThSt 2, Marburg 1965, 5 Anm. 32. Dort auch weitere Rubriken und Namen.

David Schulz

In einer mit „Fleiß und Scharfsinn“²³ – aber auch Scharfzüngigkeit – vorgetragene Beweisführung kommt der Breslauer Rationalist *David Schulz* (1779–1854) zum Schluss, dass mit dem Hebräerbrief „ein ganz eigenenthümliches und in seiner Art ... einziges“ Werk vorliegt.²⁴ Die Details und die „Totalansicht“ des Schreibens seien ebenso einzigartig wie die „Ansicht und das Streben“ des Schreibers (59). Das treffe auch und gerade auf den Glaubensbegriff zu: Schulz mutmaßt, dass schon eine „scharfe Vergleichung“ der Belegstellen zur πίστις hinreichend nachweisen könnte, dass die Paulusbrieve und der Hebräerbrief verschiedene Urheber haben (111f.). Der Christusglaube, nach Paulus „das Wesen des Christenthums“ (115) und „das Element der ganzen Religion“ eines Menschen, stehe „merkwürdigerweise im Briefe an die Hebräer ... nicht an einer einzigen Stelle“ (111).²⁵ Der umfassende paulinische Sinn – „eine Gemüthsbeschaffenheit, ... das ganze innerliche Christenthum, dessen Außenseite sich als Liebe offenbart“ – sei dem *auctor ad Hebraeos* „durchaus fremd“ (112f.). Die πίστις richte sich nicht auf Christus, sondern auf Gott, sie blicke nicht auf Gegenwärtiges, sondern auf „etwas Entferntliegendes, Zukünftiges“ (113), und sie stehe nicht im Gegensatz zum Gesetz, sondern zu den Zweifeln an Gottes Verheißungen. „Kurz es ist deutlich, daß jedem von beiden das *Glauben*, insbesondere *Glauben an Christus*, etwas völlig verschiedenes ist“ (114).

W.M.L. de Wette

Bald nach der Veröffentlichung von Schulz' Aufsatz erschien eine Replik aus der Feder *Wilhelm Martin Leberecht de Wette* (1780–1849),²⁶ der zwar voll des Lobes für Schulz' Beobachtungsgabe ist, dann aber feststellt, dass Schulz in seiner Kritik „zu weit gegangen“ sei (50) und es letztlich keinen „Gegensatz der Sache nach“ festzustellen gebe (49). Freilich stimmt de Wette mit Schulz in wesentlichen Punkten überein: Der „Glaube unsers Briefstellers ist ... nicht ganz derselbe, von welchem der Apostel Paulus am meisten spricht“ (48), denn πίστις sei bei Paulus in erster Linie eine „vertrauende Hingebung“, die sich auf den geschehenen „Versöh-

²³ So das Urteil bei W.M.L. DE WETTE, Ueber die symbolisch-typische Lehrart des Briefes an die Hebräer; in Beziehung auf Herrn Dr. Schulzens Bearbeitung desselben, *Theologische Zeitschrift* 3 (1822), 1–51 (dazu gleich).

²⁴ D. SCHULZ, *Der Brief an die Hebräer*. Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen, Breslau 1818, 59 (Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Buch; Analoges gilt für die im Folgenden vorgestellten Werke).

²⁵ Nach SCHULZ (Hebräer [s. Anm. 24], 112) nimmt bei Paulus auch die absolute Verwendung von πίστις stets Bezug auf Christus.

²⁶ DE WETTE, *Lehrart* (s. Anm. 23).

nungstod Christi“ beziehe und „in Gegensatz gegen die Anmaßlichkeit der gesetzlichen Werkheiligkeit“ stelle (49), während sie sich im Hebräerbrief – analog zur paulinischen ἐπιτίς²⁷ – auf das Unsichtbare und Zukünftige beziehe und keine Polemik gegen das Gesetz enthalte.²⁸ Jedoch spreche auch Paulus vom Glauben an Gott (1Thess 1,8; Abrahamsglaube); und das Zukünftige, auf das sich der Glaube des Hebräerbriefes bezieht, habe ja in Christus Eingang in die Gegenwart gefunden und sei in dieser Hinsicht mit dem Gegenstand des paulinischen Glaubens vereinbar. Anders als Schulz kann de Wette „in der christlichen Ansicht selbst keine wesentliche Verschiedenheit“ erkennen, sondern allenfalls „eine Verschiedenheit im Ausdruck“ und „in der Lehrweise und dem Vortrag“ (49).²⁹

Friedrich Bleek

De Wette hat seine Position in seinen späteren Veröffentlichungen weitgehend beibehalten³⁰ und konnte sie bestätigt finden im dreibändigen Kommentar seines Schülers *Friedrich Bleek* (1793–1859), für den er allergrößte Bewunderung hegte.³¹ Weit ausholend und die bisherige Forschung rekapitulierend erörtert dieser die Frage nach dem Verfasser des Hebräerbriefes,³² und mit großer Gelehrsamkeit stützt er den „geistreichen“ (I, 270 Anm. 392), harmonisierenden Ansatz seines Lehrers, um so der weiteren Forschung den Weg zu weisen. Auch er moniert, dass Schulz den Gegensatz zwischen Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefes „viel schärfer und greller“ dargestellt habe als er in Wahrheit sei (II, 268 Anm. 389). Zwar bestehe beim Begriff der πίστις zwischen den beiden Autoren „wirklich eine Verschiedenheit,“ insofern Paulus den Glauben enger als recht-

²⁷ Vgl. W.M.L. DE WETTE, Kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament 2/5, Leipzig ²1847, 225 (zu Hebr 10,38).

²⁸ Vgl. DE WETTE, Kurze Erklärung (s. Anm. 27), 163.

²⁹ Obwohl de Wette eine „wesentliche“ Übereinstimmung konstatiert, will er dem Schriftsteller im Einklang mit dem Urteil Martin Luthers „den apostolischen Charakter und den ersten Rang in der Canonicität absprechen“ (Lehrart [s. Anm. 23], 51). S.u. Anm. 34 zu Bleek und Gräßer.

³⁰ Vgl. DE WETTE, Kurze Erklärung (s. Anm. 27), 126; DERS., Lehrbuch (s. Anm. 20), 318–322, v.a. 321.

³¹ Vgl. DE WETTE, Kurze Erklärung (s. Anm. 27), VII: Ein Werk, „das gleich ausgezeichnet ist durch umfassende Gelehrsamkeit und gründlichen unermüdlichen Fleiss wie durch reine klare Wahrheitsliebe und gediegene theologische Gesinnung, und das unter den exegetischen Arbeiten unseres Zeitalters eine der ersten Stellen wo nicht die erste einnimmt.“

³² F. BLEEK, Der Brief an die Hebräer. Erläutert durch Einleitung, Uebersetzung und fortlaufenden Commentar, Band 1: Versuch einer vollständigen Einleitung in den Brief an die Hebräer, Berlin 1828, 476, 273–430. Die Argumente für und wider die Verfasserschaft durch Paulus werden auf 120 Seiten abgewogen (a.a.O., 273–392).

fertigen Glauben und polemisch in Antithese zu den Gesetzeswerken fasse.³³ Doch im Grunde stimmten beide wesentlich darin überein, dass sie im Glauben die „Grundbedingung der Theilnahme an dem Heile“, ein „demüthiges Vertrauen auf Gottes Gnade“ und ein inneres Ergreifen von etwas Unsichtbarem sehen (I, 310f.).

Aufgrund der nötig gewordenen Ermahnung an die Adressaten des Hebräerbriefes, standhaft zu bleiben, erscheine die Behandlung des Glaubens „von einer ganz andern Seite“ als bei Paulus, was aber keineswegs ausschließe, dass ihn auch Paulus „von derselben Seite“ hätte betrachten können, wie etwa 2Kor 5,7 zeige (I, 312). Bleek überlegt, die Verfasserschaft dem Apollo zuzuschreiben, der ja „eine selbständige evangelische Wirksamkeit ausübte“ (I, 475); und wie auch Paulus keinen Grund hatte, ihn wegen einer irreführenden Evangeliumsverkündigung zu tadeln, so werden auch die Leser seines Briefes keinen Grund haben, ihm die „völlige Uebereinstimmung mit der Lehre und Ueberlieferung der Apostel“ abzuspochen (I, 476).³⁴

Die wesentlichen Argumente waren bereits in dieser Phase der Forschung ausgetauscht, die Sachverhalte benannt; umstritten blieben Deutung und Wertung. Konsens herrschte v.a. darüber, dass im Hebräerbrief der rechtfertigende, an Christus ausgerichtete Glaube und die Antithese zwischen Glauben und Werken fehlen, dafür aber die Orientierung des Glaubens an das Unsichtbare, Zukünftige in den Mittelpunkt rückt. Offen blieb, ob der Befund zurückzuführen sei auf eine grundlegend verschiedene „Totalansicht“ der beiden Theologen oder auf eine spezifische Perspektive, die sich der Adressatensituation und der Aussageabsicht verdanke.

Die spekulative Geschichtsbetrachtung der Tübinger Schule verortete das Schreiben in der gleichen Phase frühchristlicher Lehrbildung wie den Epheser- und den Kolosserbrief und erkannte in ihm das Interesse „nach einer Vermittlung der Gegensätze und einer Vereinigung der beiden noch immer nicht völlig miteinander verschmolzenen Hauptparteien, der Judenchristen und Heidenchristen.“³⁵ Dieses Interesse manifestierte sich im Glaubensbegriff, der das „Schroffe und Abstossende“ der paulinischen Antithese gegen das Judentum abschwäche und die strenge christologische

³³ Paulus hätte auch bei den Adressaten des Hebräerbriefes ausreichend Veranlassung gefunden, jene Opposition von Glaube und Werken auszusprechen – für Bleek ein entscheidender Gesichtspunkt, den Brief als nicht-paulinisch zu betrachten (BLEEK, Hebräer I [s. Anm. 32], 312f.).

³⁴ Da allerdings der Brief nicht die Würde apostolischer Verfasserschaft aufweist, komme ihm eine kanonische Autorität „zweite[r] Klasse“ zu (BLEEK, Hebräer I [s. Anm. 32], 478). Auch darin bleibt Bleek also der Auffassung seines Lehrers treu (s.o. Anm. 29). Noch Erich GRÄSSER (Glaube [s. Anm. 22], 219) stellt die Frage, „ob unser Vf mit seiner Neuinterpretation des Kerygmas dem Kriterium der ‚inneren Kanongrenze‘ standhält.“ Er kommt zu einem positiven Urteil, wenngleich er „Grenzüberschreitungen“ feststellen muss (z.B. bei der Leugnung der zweiten Buße).

³⁵ F.C. BAUR, Das Christentum. Geschichte der christlichen Kirche, Band 1: Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1853, 105.

Orientierung des Glaubens verallgemeinere zu einem Glauben, der auf Gott gerichtet sei.³⁶

1.3 Die Eigenständigkeit des Hebräerbriefes: Ein religionsgeschichtliches Vergleichsparadigma

Je stärker die spezifische und zu Paulus verschiedene religionsgeschichtliche Stellung des Hebräerbriefes in Anschlag gebracht wird, desto mehr rückt sein Verfasser als eigenständiger frühchristlicher Theologe in den Fokus – und von Paulus ab. So meint James Moffatt: „The author writes from a religious philosophy of his own – that is, of his own among the NT writers.“³⁷ Angebahnt hatte sich die neue Sicht bereits in den genannten Ansätzen, die den Brief im Licht des jüdisch-alexandrinischen Denkens lasen, doch erst die intensivierten Bemühungen um die religionsgeschichtliche Kontextualisierung der neutestamentlichen Schriften um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert brachten einen grundlegenden Wandel des exegetischen Diskurses, der auch den Glaubensbegriff des Hebräerbriefes nicht unberührt lassen konnte. Doch auch wenn der Brief nun primär aus sich selbst und aus seinem unmittelbaren situativen und religiös-kulturellen Kontext verstanden wurde, geschah das kaum ohne einen Seitenblick auf Paulus und dessen Glaubensauffassung.

Bei allen Differenzierungen im Einzelnen lassen sich mit Blick auf die Verortung des Hebräerbriefes in der spätantiken Religiosität vier maßgebliche Paradigmen unterscheiden. Diese grundlegenden Optionen bestimmen auch die gegenwärtige Forschung, die sich allerdings immer mehr von „einlinigen Erklärungsmodellen“ löst und die eigenständige und „kreative Verarbeitung mehrerer Traditionslinien“ durch den Autor des Hebräerbriefes hin zu einer kohärenten, neuartigen Synthese betont.³⁸ Die Nähe des Hebräerbriefes zur Sprach- und Denkwelt, zur ‚Psychologie‘ und zur exegetischen Arbeitsweise Philos von Alexandrien verweist in den Bereich des hellenistisch-alexandrinischen Judentums (J. Moffatt, C. Spicq, A. Strobel, H. Hegermann).³⁹ Damit korrespondiert die Präsenz von mittelplatonischem Gedankengut, das im Hebräerbrief

³⁶ BAUR, Christentum (s. Anm. 35), 103.

³⁷ J. MOFFATT, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews, ICC 40, Edinburgh 1924, XXXI.

³⁸ U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁸2013, 458. J. PUNT, Hebrews, Thought-Patterns and Context. Aspects of the Background of Hebrews, Neotestamentica 31 (1997), 119–158, 145: „Hebrews gives testimony of utilising a number of traditions, wittingly and unwittingly. It shares the terminology, thoughts and ideas of a variety of diverse and different traditions, movements and groups.“

³⁹ Vgl. B. SMALL, The Characterization of Jesus in the Book of Hebrews, Biblical Interpretation Series 128, Leiden 2014, 7 Anm. 20: „In the first half of the twentieth century, it was almost taken for granted that Hebrews was influenced by Philo/Alexandrianism.“

fassbar wird in einer „metaphysischen Sphärendichotomie“⁴⁰ und in der daraus resultierenden „Diaspore zwischen erschütterlicher und unerschütterlicher Welt,“⁴¹ zwischen Irdischem und Himmlischem, Sichtbarem und Unsichtbarem, Veränderlichem und Unwandelbarem (K. Backhaus, W. Eisele, J.W. Thompson, M. Karrer).⁴² Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts und noch darüber hinaus wurde der Hebräerbrief auch im gnostischen Milieu lokalisiert und das Erlösungsgeschehen vom gnostischen Mythologem der „gemeinsamen himmlischen Präexistenz von Erlöser und Erlösten“⁴³ und der gnostischen Lehre der *συνγένεια*, d.h. der Wesensverwandtschaft zwischen Erlöser und Erlösten, gedeutet (E. Käsemann, E. Gräber, G. Theißen, F. Laub). In bewusster Abgrenzung zum gnostischen Erklärungsmodell interpretierten andere den Hebräerbrief im Licht der jüdischen Apokalyptik, die u.a. in der Zuordnung von Verheißung und Erfüllung durchscheine (C.K. Barrett, O. Michel, O. Hofius).⁴⁴

Ceslas Spicq

Aus der Vielzahl der Entwürfe wähle ich wiederum eine Reihe besonders profilierter Standpunkte aus. Die Analyse des Hebräerbriefes vor dem Hintergrund eines „Philonismus“ erreichte ihren Kulminationspunkt in den Arbeiten von *Ceslas Spicq*,⁴⁵ der befand, dass es sich beim *auktor ad Hebraeos* um einen konvertierten Anhänger philonischer Philosophie handeln musste.⁴⁶ Unter der Überschrift „Le philonisme de l’Épître aux Hébreux“ (I, 39–91) wendet sich Spicq in seinem Kommentar auch der πίστις zu und sieht gerade in der alexandrinischen Philosophie die Voraussetzung

⁴⁰ K. BACKHAUS, *Per Christum in Deum. Zur theozentrischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief* (1996), in: ders., *Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief*, WUNT 240, Tübingen 2009, 49–75, 70.

⁴¹ W. EISELE, *Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief*, BZNW 116, Berlin 2003, 132.

⁴² Vgl. J.W. THOMPSON, *The Beginnings of Christian Philosophy. The Epistle to the Hebrews*, CBQ.MS 13, Washington 1982; DERS., *What Has Middle Platonism to Do with Hebrews?*, in: E.F. Mason/K.B. McCrudden (Hg.), *Reading the Epistle to the Hebrews. A Resource for Students*, SBL.RBS 66, Atlanta 2011, 31–52.

⁴³ E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, FRLANT 55, Göttingen (1939) ²1957.

⁴⁴ Weitere religionsgeschichtliche Standortbestimmungen (Qumran, Merkabah Mystik, samaritanische Theologie, Mysterienreligionen) werden forschungsgeschichtlich knapp eingeordnet bei SMALL, *Characterization* (s. Anm. 39), 7–9 mit Anm. 19f.

⁴⁵ C. SPICQ, *Le philonisme de l’Épître aux Hébreux*, RB 56 (1949), 542–572; RB 57 (1950), 212–242; DERS., *Alexandrinismes dans l’Épître aux Hébreux*, RB 58 (1951), 481–502; vgl. Spicqs Kommentarwerk, auf das die im Haupttext angeführten Seitenzahlen verweisen: DERS., *L’Épître aux Hébreux, Études Bibliques*, Band 1: Introduction, Paris, 1952; Band 2: Commentaire, Paris 1953.

⁴⁶ Vgl. dagegen die nicht immer stichhaltige (und auch nicht immer faire) Kritik von Ronald WILLIAMSON (*Philo and the Epistle to the Hebrews*, ALGHJ 4, Leiden 1970, 579), die mit dem Satz endet: „The Writer of Hebrews had never been a Philonist, had never read Philo’s works, had never come under the influence of Philo directly or indirectly.“

für die charakteristischen Unterschiede zwischen dem Hebräerbrief und dem paulinischen Schrifttum (I, 79–83).⁴⁷ Mit Philo und anders als Paulus verstehe der Verfasser den Glauben als eine grundlegende Haltung der Seele gegenüber Gott, als Maßstab und Quelle aller religiösen und moralischen Tugenden (I, 79; II, 421). „La foi est la vertu du peuple de Dieu, à quelque époque que ce soit de son histoire, en marche vers le repos et la sainte Sion“ (I, 148). Als intellektuelle und affektive Tugend (II, 373) zeichne sich die πίστις im Hebräerbrief durch folgende Strukturelemente aus: das Hören auf Gottes Wort (vgl. Hebr 4,2), reflexive Erkenntnisfähigkeit (11,3.19), Hoffnung und Vertrauen in die Allmacht Gottes sowie tätige Treue (3,1–7) (I, 80).

Während in diesen Einzelaspekten keine Diskrepanz zu Paulus vorliege, zeige sich bei der Verortung des Glaubens in der christlichen Existenz ein deutlich eigener Akzent: Für Paulus sei der Glaube der erste Schritt des religiösen Lebens, für Philo wie für den Hebräerbrief dessen Vollendung und Ziel (I, 80f.). „Elle [sc. la πίστις] est moins l'acte initial et sauveur de la vie chrétienne que la caractéristique de la τελείωσις, l'épanouissement de la vie spirituelle“ (I, 148).⁴⁸ Wie bei Paulus impliziere der Glaube völlige Selbsthingabe, jedoch sei der auf Gott bezogene Aspekt stärker hervorgehoben: Während der Glaubende nach Paulus in eine mystische Verbindung mit Christus trete (Gal 2,20), schwäche der Hebräerbrief dieses Moment zugunsten einer an Gott und seinem Wort orientierten Bindung ab (vgl. Hebr 11,6) (I, 148). Überhaupt spielten im Hebräerbrief diejenigen paulinischen Ausdrücke, die das Verhältnis zwischen den Glaubenden und Christus kennzeichnen, keine Rolle. Gleichwohl gebe es keine neutestamentliche Schrift, die die Rolle Christi in der Heilsökonomie so gründlich ausgeleuchtet habe wie der Hebräerbrief (II, 377).

Nach Spicq eignet dem Glauben im Hebräerbrief weniger ein mystisches denn ein intellektuelles Moment:

„La foi se vivifie dans la contemplation du Fils de Dieu crucifié, et glorifié, humilié et couronné d'honneur (βλέπω, II, 9), elle s'y attache, elle réfléchit, infère et raisonne (λογίζομαι, XI, 19; ἀναλογίζομαι, XII, 3), elle discerne, elle comprend (voέω, XI, 3) de plus en plus nettement le rôle du sacerdoce de Jésus-Christ entre Dieu et les hommes, comment la grâce et le salut dépendent de cet unique médiateur (κατανοέω, III, 1). Bref, elle fait de la théologie (cf., VI, 1 sv.)“ (II, 378).

Trotz aller Differenzen findet Spicq keine grundlegenden Widersprüche und Unvereinbarkeiten zwischen dem Glaubensverständnis des Hebräerbriefes und dem paulinischen; lediglich der traditionsgeschichtliche Kontext, ihre Anliegen und ihre Sprache weichen voneinander ab (I, 149).

⁴⁷ Vgl. v.a. die These bei SPICQ, *Hébreux I* (s. Anm. 45), 79: „La conception de la πίστις elle-même dans *Hebr.* a de singulières affinités avec celle de Philon.“ S. ferner den Exkurs „La foi dans l'Épître aux Hébreux“ in DERS., *Hébreux II* (s. Anm. 45), 371–381.

⁴⁸ Allerdings kenne auch der Hebräerbrief „le rôle de la πίστις paulinienne dans la première justification“ (SPICQ, *Hébreux I* [s. Anm. 45], 148, mit Verweis auf Hebr 6,11; 11,6).

Ernst Käsemann

Mit *Ernst Käsemanns* in einer Gefängniszelle niedergeschriebenen Untersuchung „Das wandernde Gottesvolk“⁴⁹ gelangte die Forschung zu einem „Durchbruch zu wirklich neuen Fragestellungen“.⁵⁰ Religionsgeschichtlich nimmt der Hebräerbrief nach Käsemann maßgebliche Impulse von Philo (45–52: „Der Königsweg bei Philo“) und v.a. der Gnosis (52–58: „Die Himmelsreise in der Gnosis“) auf. Im gnostischen Mythos finde sich „das Motiv vom wandernden Gottesvolk in denkbar ausgeprägtester Gestalt“ (52).

Das wandernde Gottesvolk und die christliche Gemeinde sind in typologischer Weise miteinander verbunden; sie treffen sich in ihrer „Grundhaltung“, insofern sie auf den zur Wanderschaft rufenden λόγος τῆς ἀκοῆς gehört haben (Hebr 4,1–2) (5) und sich nun im Glauben auf einer „getrosten Wanderschaft“ befinden, die sie zur „Überwindung der irdischen Gegenwart“ befähigt (24). Es liege auf der Hand, dass die πίστις gegenüber Paulus eine „Bedeutungsverschiebung“ (19) erfahren habe: Zunächst stimme der Hebräerbrief zwar mit Paulus überein, das der Gehorsam als das wesentliche Strukturelement des Glaubens anzusehen sei, doch bewähre sich bei Paulus der Gehorsam in erster Linie gegenüber dem Ärgernis des Kreuzes, im Hebräerbrief jedoch gegenüber dem Ärgernis, das durch die „Verzögerung der Heilsvollendung“ entzündet wird (20). Nach dem Hebräerbrief weise sich der Glaube darin aus, dass das wandernde Gottesvolk sich treu und geduldig „durch die Gegenwart des Leidens in die himmlische Zukunft führen läßt“ (20).

Nach Käsemann beziehen also sowohl der *auctor ad Hebraeos* wie auch Paulus den Glauben primär auf das Wort, doch mit dem Unterschied, dass das Wort nach dem Hebräerbrief auf die göttliche Zukunft gerichtet sei und es nach Paulus das geschehene Heil vergegenwärtige. Das aktualisierende Anliegen Käsemanns angesichts der Wirren seiner Zeit wird deutlich, wenn er betont, dass die Gemeinde die Glaubenswanderschaft durch die „Kampf- und Todeszone“ durchstehen müsse, nicht zu „Fahnenflüchtigen“ verkommen dürfe und auf „Solidarität und totale Zusammenfassung“ bedacht sein solle (24). Wer nicht als „Christus-Genosse“ dessen Leidensbeispiel folge, dem werde das Schicksal eines gleichsam „vom Gottesvolk ‚weggespülten‘“ (παρὰρῶμενος, Hebr 2,1) zuteil (8).

Erich Gräßer

Erich Gräßer, der Verfasser der ersten Monographie zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes, teilt mit Käsemann nicht nur eine ‚gnostisierende‘ Deutung des Schreibens, sondern auch den kirchlich-theologischen Impetus: „Geschärfte theologische Denkanstrengung wird eingesetzt als Waffe gegen den kirchlichen Niedergang. Bessere Theologie und nichts als bessere Theologie! Ein denk-würdiger Vorgang, der seine Wirkungsge-

⁴⁹ KÄSEMANN, Gottesvolk (s. Anm. 43).

⁵⁰ So das Urteil bei GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 8.

schichte immer wieder neu vor sich hat.“⁵¹ Gräber gesteht dem Verfasser des Schreibens zu, eine „*legitime Neuinterpretation* des urchristlichen Kerygmas in der 2. christlichen Generation“ zu bieten (219), doch könne dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass er ein „dürftige[s] Glaubensverständnis“ vertrete (3), das stellenweise „geradezu profanen Charakter“ annehme (4) und weit von der „christologischen Ausgelegtheit“ des Glaubens bei Paulus abstehe (64–71).

In seinem Bemühen, die ‚Profanisierung‘ des Glaubens im Hebräerbrieff theologiegeschichtlich aufzuklären, stellt Gräber folgende Überlegungen an: Der Autor ist ein Repräsentant „nachapostolischer“ Theologie, die sich mit der Dialektik zwischen der Gegenwartigkeit und der Zukunft des Heils auseinanderzusetzen hatte und so zu einem Verständnis des Glaubens als einer „christliche[n] Verhaltensweise (στάσις)“ gelangte, die nun nicht mehr wie Paulus das „eschatologische Ereignis der *καινή κτίσις* fixiert“ (144), sondern vielmehr „das mit dem Christsein Erreichte festmacht“ (215). Ihre Festigkeit und Standhaftigkeit gewinnen die Glaubenden aus ihrer rechten Einsicht (γνώσις bzw. ἐπίγνωσις) in das wahrhaft Seiende, das zwar unsichtbar ist, aber im Glauben „gesehen“ wird. „Pistis ist einfach die durch das objektiv vorgegebene und sicher verbürgte Hoffnungsgut herausgeforderte στάσις, die der *ἐπαγγελία* angemessene ἀρετή“ (19).

Nach Gräber repräsentiert der Hebräerbrieff einen Glaubensbegriff, der weder an Paulus noch an den Sprachgebrauch der Urgemeinde anknüpfe (79) und daher nicht spezifisch christlich sei. Vielmehr stehe er in einer geistesgeschichtlichen Tradition, die primär „durch das philosophisch-hellenistische Erbe geprägt“ sei (95), die πίστις als Tugend fasse, ihr einen (der „Heterodoxie“ verdächtigen⁵²) gnostisch-erkenntnisorientierten Zug eintrage und sie ihres soteriologischen und eschatologischen Gehalts entleere. Gerade mit dem Intellektualismus trage der Verfasser ein „*fremdes* Moment“ in den frühchristlichen Glaubensbegriff ein, das ihn in „einen radikalen Dissensus“ zu Paulus setze (126) und aus dem „Raume biblischen Glaubensverständnisses“ (134) aussondere.

Konkret werde der soteriologisch formatierte Glaube des Paulus im Hebräerbrieff durch gnostische Vorstellungen ersetzt (216).⁵³ Die Beziehung zwischen Erlöser und Erlösungs-

⁵¹ GRÄSSER, Hebräer I (s. Anm. 1), 27; vgl. bereits DERS., Glaube (s. Anm. 22), 144 (noch weniger pointiert).

⁵² Vgl. GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 215. So schon Gräbers Lehrer Werner Georg Kümmel: „Der Glaube erscheint hier als eine Teilfunktion des Intellekts und Willens, das Handeln des Menschen tritt *neben* den Glauben. Und dieser Glaube richtet sich dann auch nicht ausschließlich auf ein göttliches *Handeln*, sondern auf eine ruhende Wahrheit, eine Gotteslehre“ (W.G. KÜMMEL, Der Glaube im Neuen Testament, seine katholische und reformatorische Deutung [1937], in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964, MThSt 3, Marburg 1965, 67–80, 74).

⁵³ In Übereinstimmung mit KÄSEMANN, Gottesvolk (s. Anm. 43), 79.

bedürftigen bzw. zwischen Heilsbringer und Heilsempfänger drücke sich nicht (wie sonst im Neuen Testament) durch die πίστις aus, sondern durch gnostische Terminologie wie die der „Teilhabe“ (κοινωνεῖν und μετέχειν: Hebr 2,14), des „Ähnlich-Werdens“ (ὁμοιοῦν: Hebr 2,17) oder des „Vollendens“ (τελειοῦν: Hebr 2,10; 10,14; 11,40; 12,23). Auch die Formel „Anfänger und Vollender des Glaubens“ (12,2) sei mystischen Ursprungs und verdanke sich der gnostischen Vorstellung „vom Erlöser als Führer der Erlösten“ (59).⁵⁴ Der Hebräerbrief entfalte sein Glaubensverständnis „als Wanderschaft zu den ἐπουράνια,“ analog zur „gnostischen Himmelsreise der Seele“ (115).

Trotz gewisser (später teils korrigierter oder modifizierter) Einseitigkeiten, die religionsgeschichtliche und theologische Urteile betreffen,⁵⁵ bleibt Gräbers tiefgründige und bewundernswert konsistente Habilitationsschrift m.E. der Maßstab für die kritische Rekonstruktion des im Hebräerbrief bezeugten Glaubensverständnisses. Gräber selbst hatte, was die πίστις angeht, die Kritik von Gerhard Dautzenberg akzeptiert und in seiner weiteren Arbeit berücksichtigt: „Der Vergleich zwischen Paulus und dem Hebr,“ so Dautzenberg, „ist immer fruchtbar, aber es ist ein Fehler, den Hebr an Paulus zu messen. Beide stellen verschiedene Ausprägungen einer breiten biblischen Tradition über den Glauben dar.“⁵⁶ An exponierter Stelle, auf den Schlussseiten seines Kommentars, begrüßt Gräber ausdrücklich die Tendenz neuerer Arbeiten, den Hebräerbrief „aus dem tiefen Schlagschatten des Apostels Paulus heraustreten“ zu lassen und betont selbstkritisch, dass man den Glaubensbegriff des Hebräerbriefes nicht „dem Diktat der paulinischen Pistis unterwerfen darf.“⁵⁷

1.4 Christi Glaube und Christusglaube

Einen regelrechten Trend markieren die zahlreichen neueren Hebräerbrief-Studien zur Frage nach dem Glauben bzw. der Treue Jesu.⁵⁸ Ein Grund für

⁵⁴ Im Anschluss an KÄSEMANN, Gottesvolk (s. Anm. 43), 80f.

⁵⁵ Allerdings hält Gräber in seinem Kommentarwerk am ‚gnostisierenden‘ Erklärungsmodell trotz teils massiver Kritik fest (vgl. nur GRÄSSER, Hebräer I [s. Anm. 1], 130–133, 136; DERS., An die Hebräer, Band 3: Hebr 10,19–13,25, EKK 17/3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 239–241). Die Einwände gegen die Existenz eines in neutestamentlicher Zeit bereits ausgebildeten Erlösermythos nimmt GRÄSSER (Hebräer I [s. Anm. 1], 132) so auf, dass er zwar auf religionsgeschichtliche Genealogien verzichtet, nicht aber auf die Erhellung der ἀρχηγός-Vorstellung durch „gnostisierende Vorstellungsschemata und Sachzusammenhänge“.

⁵⁶ G. DAUTZENBERG, Der Glaube im Hebräerbrief, BZ 17 (1973), 161–177, 166.

⁵⁷ GRÄSSER, Hebräer III (s. Anm. 55), 419 (explizit gegen seine eigene Habilitationsschrift gewandt); vgl. noch a.a.O., 93.107.

⁵⁸ Einen Forschungsüberblick bieten C.A. RICHARDSON, Pioneer and Perfecter of Faith. Jesus' Faith as the Climax of Israel's History in the Epistle to the Hebrews, WUNT 2/338, Tübingen 2012, 1–14; M.C. EASTER, Faith and the Faithfulness of Jesus in Hebrews, Society for New Testament Studies Monograph Series 160, New York 2014, 11–23.

das wachsende Interesse an der Frage mag sein, dass die „πίστις Χριστοῦ- Welle“ der Paulusforschung in die Hebräerexegese herübergeschwappt ist.⁵⁹ Freilich beschäftigt sich die Exegese (wie auch die Dogmatik) schon seit langem und intensiv mit dem Topos der *fides Christi* im Hebräerbrief, und schon immer geschah dies mit einem Seitenblick auf Paulus. Wer von der paulinischen Theologie geleitet einen dogmatischen Glaubensbegriff im Sinne des πιστεῦν εἰς Χριστόν voraussetzt, dem scheint es abwegig zu sein, Christus als Glaubenden zu bezeichnen. Noch Lünemann stellte apodiktisch fest: „Allein die *Tugend* der πίστις konnte der Verfasser des Hebräerbriefs unmöglich von Christus gleicherweise wie von den Christen prädiciren,“ und folglich musste er Christus, „wie der Apostel Paulus, als *Gegenstand* der πίστις betrachten.“⁶⁰ In der neueren Forschung bildet sich demgegenüber ein Konsens heraus, demzufolge der Hebräerbrief unter den neutestamentlichen Schriften am deutlichsten von der πίστις Jesu spricht: „The Letter to the Hebrews furnishes us with the most explicit references to Jesus' faith in the New Testament.“⁶¹

Die Entwürfe unterscheiden sich jedoch nochmals in einem fundamentalen Punkt: Einerseits wird gesagt, dass der Hebräerbrief keinen kausalen Zusammenhang zwischen Jesus und dem Glauben der Gemeinde herstelle. Er beschreibe den Glauben lediglich als „Wanderschaft“, „auf der Christus und Gläubige durch das Gleiche Geschick u[nd] dessen Meisterung kraft des Glaubens als dem Vermögen zur Standhaftigkeit zusammengebunden sind.“⁶² Das wandernde Gottesvolk und Christus sind in der Haltung der πίστις *untereinander* verbunden. Sie ist als zielgemäße und

⁵⁹ Diesen Eindruck erweckt zumindest die Bemerkung bei RICHARDSON, Pioneer (s. Anm. 58), 2. Vgl. zum Motiv des Glaubens Jesu neben den Monographien von Richardson und Easter: T.H. OLBRICHT, *The Faith (Faithfulness) of Jesus in Hebrews*, in: M.W. Hamilton/T.H. Olbricht/J. Peterson (Hg.), *Renewing Tradition. Studies in Texts and Contexts in Honor of James W. Thompson*, Princeton Theological Monograph Series 65, Eugene 2007, 116–132; T.D. STILL, *Christos as Pistos. The Faith(fullness) of Jesus in the Epistle to the Hebrews*, in: R. Bauckham u.a. (Hg.), *Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews in Its Ancient Contexts*, Library of New Testament Studies 387, London 2008, 40–50; vgl. noch M.J. MAROHL, *Faithfulness and the Purpose of Hebrews. A Social Identity Approach*, Princeton Theological Monograph Series 82, Eugene 2008.

⁶⁰ G. LÜNEMANN, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief*, KEK 13, Göttingen³ 1867, 389.

⁶¹ I.G. WALLIS, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions*, MSSNTS 84, Cambridge 1995, 145. Vgl. STILL, *Christos as Pistos* (s. Anm. 59), 48: „[T]he author of Hebrews is the only New Testament writer who *explicitly* explores and expounds upon the faith(fulness) of Christ in any degree of detail (cf., also 1 Pet. 2.18–25).“ T. SÖDING, *Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes*, ZNW 82 (1991), 214–241, 215.

⁶² GRÄSSER, *Glaube* (s. Anm. 22), 60 Anm. 280.

zielorientierte Bewegung der Seele zu Gott, nicht aber als „Einigung mit Christus“ aufzufassen⁶³ (E. Gräßer, G. Dautzenberg⁶⁴).

Die in sich durchaus weit gefächerte alternative Position setzt eine kausale und dann auch inhaltlich bestimmte Verknüpfung zwischen Jesus und dem menschlichen Glauben voraus. So gelangt man zur These eines christologisch formatierten Glaubens, die Christus nicht nur als Vorbild betrachtet, sondern auch als Ermöglicher des Glaubens (D. Hamm⁶⁵). Eine ‚maximalistische‘ Auslegungsvariante liest aus der Struktur des Schreibens gar eine durchgängige christologische Orientierung des Glaubens in paulinischem Sinne heraus: „The author of Hebrew portrays Jesus as both the model and the object of faith as other books of the New Testament“ (V. Rhee⁶⁶). Ungleich differenzierter versuchen zwei jüngst erschienene Studien die Christologie des Glaubens zu bestimmen, einerseits mittels einer typologischen Hermeneutik (C. Richardson), andererseits auf der Basis identitätstheoretischer Überlegungen (M.C. Easter).

So wird Jesus zum einen als der Antitypos der alttestamentlich Glaubenden betrachtet, in dessen Glaube sich die Überlegenheit und Vollkommenheit des neuen Bundes erweise. „[Jesus’] superlative example of faith(fulness) is both the *model* to consider and imitate ... and the *means* by which salvation for God’s people has been accomplished“.⁶⁷ Zum anderen wird betont, dass die Glaubenden in der *story* Christi – und damit seines Glaubens – partizipieren und dass sich in diesem Partizipationsgeschehen christliche Identität konstituieren.⁶⁸ Zwar sind insbesondere die neueren Arbeiten bemüht, den Hebräerbrieff

⁶³ So die Formulierung bei A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart 1927 = 1982, 529.

⁶⁴ DAUTZENBERG, *Glaube* (s. Anm. 56), 171: „Obwohl der Hebr unzweifelhaft eine urchristliche Schrift ist, hat sein Glaubensbegriff keine eindeutig christlichen Züge.“ Darin stimmen Gräßer und Dautzenberg bei aller Gegensätzlichkeit überein.

⁶⁵ D. HAMM, *Faith in the Epistle to the Hebrews. The Jesus Factor*, CBQ 52 (1990) 270–291, 272: „Jesus is presented as a model and enabler of Christian faith and, in some ways, even as object of faith.“ Vgl. a.a.O., 291: „After the death and exaltation of Jesus, faith in God is implicitly faith in Jesus.“ Diese These bleibt allerdings unausgeführt.

⁶⁶ V. RHEE, *Faith in Hebrews. Analysis within the Context of Christology, Eschatology, and Ethics*, *Studies in Biblical Literature* 19, New York 2001, XV. Vgl. die Kritik bei EASTER, *Faith* (s. Anm. 58), 15–19, v.a. 16: „Rhee’s monograph is hamstrung by a legion of debilitating problems.“

⁶⁷ RICHARDSON, *Pioneer* (s. Anm. 58), 15. Vgl. a.a.O., 9 zur Hermeneutik der Typologie: „[T]he examples [of faith] from Israel’s history were regarded by the author as typological anticipations of Jesus’ faith.“

⁶⁸ EASTER, *Faith* (s. Anm. 58), 31: „[T]he author of Hebrews presents the story of Jesus as the paradigmatic story of faith. The story of Jesus is not a story that we are asked to emulate only or from a distance, but a story in which we are to conceive of our identity.“ A.a.O., 194: „In Christ we see precisely what faith looks like: endurance even to the point of death that ends in eschatological life. The nature of human faith, therefore, is consistently christological even when the faithful one *par excellence* (Jesus) is not pre-

von seinen eigenen Voraussetzungen her zu interpretieren, doch sind ihre exegetischen Urteile nicht unbeeinflusst von ihrem Verständnis der paulinischen πίστις Χριστοῦ.⁶⁹ Eine markante Ausnahme in dieser Hinsicht bildet der letztlich kaum überzeugende Versuch, den Hebräerbrief als paulinisches Pseudepigraphon zu erweisen und in diesem Rahmen das Verständnis des Glaubens Jesu im Hebräerbrief als eine Entfaltung der paulinischen Wendung πίστις Χριστοῦ zu verstehen: „Hebrews develops the distinctly Pauline ‚faith of Christ‘“ (C.K. Rothschild).⁷⁰

Im Gang durch die Forschung der vergangenen zwei Jahrhunderte hat sich eine Reihe von Gesichtspunkten herauskristallisiert, die das jeweilige Glaubensverständnis des Hebräerbriefes und der paulinischen Schriften konturieren: der Umgang mit alttestamentlichen Glaubenstexten und -gestalten (Hab 2,4, Abraham), die religionsgeschichtliche Kontextualisierung (Apokalyptik, Mittelplatonismus, Gnosis), die Frage nach dem Subjekt des Glaubens (Christus, Christen), nach der Intentionalität des Glaubens (Christus, Gott), nach seiner temporalen Orientierung (Vergangenheit, Zukunft), nach seinen Kehrseiten (Gesetzeswerke, Zweifel, Müdigkeit), nach seinen Strukturelementen (Gehorsam, Vertrauen, Hoffnung, Durchhalten, Erkenntnis), nach seinen erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen (Geschehenes, Erhofftes, Unsichtbares), nach seiner religiösen ‚Funktion‘ (soteriologisch, ethisch, paränetisch), nach seinem Ort innerhalb des religiösen Lebens (Anfang, Ziel) sowie nach seinem Wesen (Signatur eschatologischer Existenz, Diathesis der Seele). In den folgenden Ausführungen soll mit dem Erkenntnismoment des Glaubens ein Aspekt ins Zentrum rücken, der die Vielzahl der möglichen Vergleichspunkte integriert und in besonderer Weise geeignet ist, Übereinstimmungen und Differenzen der beiden „Glaubenstheologien“ aufzuweisen.

sent in a given passage. Faith remains christological by virtue of its story being pioneered and perfected by Jesus.“

⁶⁹ Vgl. z.B. RICHARDSON, Pioneer (s. Anm. 58), 225; EASTER, Faith (s. Anm. 58), 224f.; s.a. DERS., The Pistis Christou Debate. Main Arguments and Responses in Summary, CBR 9 (2010), 33–47.

⁷⁰ C.K. ROTHSCHILD, Hebrews as a Guide to Reading Romans, in: J. Frey u.a. (Hg.), Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen, WUNT 246, Tübingen 2009, 537–573, 572. Rothschild verweist auf C.R. HOLLADAY, A Critical Introduction to the New Testament. Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ, Nashville 2005, 463: „[T]he understanding of Jesus’ faith in Hebrews is a more fully developed understanding of what many scholars now understand Pauline ‚faith of Christ‘ to mean – the absolute fidelity of Christ to the will of God and its fully exemplary character for other believers.“ Vgl. ausführlich ROTHSCHILD, Hebrews as Pseudepigraphon (s. Anm. 9).

2. Glauben und Erkennen im Hebräerbrief: Überführt-Sein im Blick auf das Nicht-Sichtbare

Immer wieder entstand in der Hebräerbriefforschung ein Dissens darüber, ob das Schreiben ein „rationales“ oder ein „paradoxes“ Verständnis des Glaubens verkörperere.

Einerseits wird festgehalten, dass dem Hebräerbrief „ein bestimmter ‚rationaler‘ Zug“, ⁷¹ ein „intellektuelles Moment“ ⁷² bzw. ein „*élément intellectuel*“ ⁷³ eigen ist.

Erich Gräßer fand geradezu eine „rationalistische ... Grundeinstellung“ vor, in der sich das griechische Erbe des Verfassers spiegle. ⁷⁴ Er geht davon aus, dass dieser die philosophischen Denkformen „ganz bewußt in die Explikation seiner Glaubenthematik auf[nahm], um der ‚zweifelnde[n] Überlegung, die das Glauben nach seinem Recht und Wert untersucht und zur Rechenschaft zieht‘, wirkungsvoll zu begegnen.“ ⁷⁵ Allerdings legt sich Gräßer nicht endgültig fest, ob er das intellektuelle Moment noch für einen Teil der legitimen Auslegung des urchristlichen Kerygmas halten kann oder ob die Akkommodation an das griechisch-philosophische Weltbild das christliche Glaubensverständnis so stark überformt, dass „die Grenze der Rechtgläubigkeit“ überschritten ist.

Einen Gegenpol zu dieser „rationalistischen“ Lesart stellt Ernst Käsemanns Entwurf dar. Er hält die Rede vom intellektuellen Moment des Glaubens für „kaum glücklich“ und streicht den paradoxen Charakter des glaubenden Vertrauens heraus: Die himmlische Welt ist nicht durch Gedankenexperimente und intellektuelle Anstrengungen zugänglich, sondern kann dem glaubenden Menschen nur deshalb zur Sicherheit werden, weil und insofern sie ihm unverfügbar ist: „Als Echo des objektiven göttlichen Wortes ist folglich der Glaube eine objektiv begründete und an Sicherheit alle irdischen Möglichkeiten überragende Gewißheit.“ ⁷⁶ Diese Paradoxie, die das Unsichtbare für sicher hält, sei zwar schon bei Philo vorgebildet, allerdings nicht in „echt christlichem Sinne“, da Philo dem menschlichen Geist noch eine Kontrollfunktion zuschreibt, insofern er „die Unbeständigkeit des Kosmischen und die Unveränderlichkeit des Ewigen ... erkennt und beweist.“ ⁷⁷

⁷¹ WEISS, Hebräer (s. Anm. 2), 569.

⁷² H. WINDISCH, Der Hebräerbrief, HNT 14, Tübingen ²1931, 106.

⁷³ SPICQ, Hébreux I (s. Anm. 45), 148.

⁷⁴ GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 56. Das „das intellektuelle Moment“ sei „genuin griechisches Erbe“ (a.a.O., 145).

⁷⁵ GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 144, mit einem Zitat von SCHLATTER, Glaube (s. Anm. 63), 521.

⁷⁶ KÄSEMANN, Gottesvolk (s. Anm. 43), 22.

⁷⁷ KÄSEMANN, Gottesvolk (s. Anm. 43), 49. In Käsemanns Sinne auch C. ROSE, Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3, WUNT 2/60, Tübingen 1994, 123.

Beide Positionen enthalten eine *particula veri*. Im Hebräerbrief verschränken sich rationales und paradoxes Moment des Glaubens – wie dies in anderer Weise auch bei Paulus der Fall ist.

2.1 Das Ineinander von Rationalität und Paradoxalität des Glaubens

Hebr 11,1

Die Glaubensauffassung des Hebräerbriefes kulminiert in dem berühmten Satz Hebr 11,1: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Allerdings war das Verständnis des Verses schon immer höchst umstritten. Zu den wichtigsten Diskussionspunkten gehören die Frage nach dem Stil bzw. der Gattung des Satzes, nach der Zuordnung der beiden Satzteile und nach der Bedeutung der einzelnen, teils singulären Begriffe, die hier dicht gedrängt beieinander stehen. Die beiden Prädikationen des Glaubens als ὑπόστασις und ἔλεγχος benennen die beiden entscheidenden Strukturmomente des Glaubens im Hebräerbrief.

M.E. hat Adolf Schlatter der sachgemäßen Interpretation des Verses den Weg gewiesen, wenn er sagt: „Die zweite Bestimmung [sc. Hebr 11,1b] sagt, wie fern [= inwiefern] das Glauben ein Wissen ist ... [I]n der ersten Aussage [sc. Hebr 11,1a] tritt dagegen hervor, wie fern das Glauben ein Wollen und Handeln ist. Die zweite hebt mehr die Passivität, die erste die Aktivität im Glauben hervor.“⁷⁸ Der zweite Teil der vorliegenden „Glaubensdefinition“ dient also nicht lediglich der Erklärung oder Vertiefung des ersten, sondern setzt die beiden Teile in ein Verhältnis, das mit den Kategorien „Ursache“ und „Wirkung“ bzw. „Voraussetzung“ und „Folge“ wiedergegeben werden kann.⁷⁹ Aus dem Wissen folgt das Wollen und Handeln. Schlatter hatte auch auf den theologiegeschichtlich wichtigen Sachverhalt aufmerksam gemacht, dass es dem Hebräerbrief nicht wie den früheren neutestamentlichen und gerade auch den paulinischen Schriften darum gehe, „der Gemeinde den Wert des in ihr lebendigen Glaubens deutlich zu machen,“ denn „[d]er Kreis, zu dem der Hebräerbrief redet, hat diese frische, ungebrochene Glaubenskraft nicht mehr.“⁸⁰ Aus der lehrhaften Darstellung des Christusgeschehens ergibt sich

⁷⁸ SCHLATTER, Glaube (s. Anm. 63), 132. Die Diskussion um die Zuordnung der beiden Satzhälften, entscheidet man am besten im Sinne einer Progression vom Teil zum Ganzen (so schon J.A. BENGEL, Gnomon Novi Testamenti, Tübingen ³1855, 907 [*gradatio*]). Denn „[d]ie πράγματα οὐ βλεπόμενα ... bilden einen weiteren Begriff, als τὰ ἐλπίζόμενα. Sie umfassen nicht bloss solches, was wir hoffen, und was überhaupt zukünftig ist; sondern auch solches, was gar nicht in die Sinneswahrnehmung fällt, das Uebersinnliche, Geistige, Himmlische“ (F. BLEEK, Der Hebräerbrief [hg. von K.A. Windrath], Elberfeld 1868, 422).

⁷⁹ So auch ROSE, Wolke (s. Anm. 77), 132 mit Verweis auf GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 52f.; SCHLATTER, Glaube (s. Anm. 63), 525f. u.a. Umgekehrt beispielsweise M. KARRER, Der Brief an die Hebräer, Band 2: Kapitel 5,11–13,25, ÖTK 20/2, Gütersloh 2008, 273.

⁸⁰ SCHLATTER, Glaube (s. Anm. 63), 520.

nicht nur die Mahnung „glaubt ihm [sc. Christus] nun! sondern auch das Glauben selbst wird noch der Gegenstand einer lehrhaften Erörterung.“⁸¹

Es zeigt sich ein doppelter kognitiver Zugriff auf den Glauben: Einerseits wird er mittels einer „Kontext-Definition“ inhaltlich bestimmt und in einen argumentativen Zusammenhang eingebunden,⁸² andererseits nimmt schon die Definition selbst mit ἔλεγχος einen erkenntnistheoretisch gefärbten Begriff auf. Insofern „der Glaube ein Wissen ist“, geht mit der Hinwendung zum Glauben die Übernahme eines Wissensbestandes einher (vgl. Hebr 10,26: ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας).⁸³

Terminologisch tritt die ‚rationale‘ Dimension des Glaubens im Begriff ἔλεγχος am deutlichsten zutage.⁸⁴ Doch wie lässt sich die Rationalität des Glaubens hier präzise fassen? Ἐλεγχος meint in der griechischen Literatur häufig „Beweis“ oder „Überführung.“⁸⁵ Eine regelmäßig zitierte Parallele aus einem zeitgenössischen philosophischen Zusammenhang ist ein Satz Epiktets, in dem sich wie in Hebr 11,1 ἔλεγχος mit einem Genitiv von πρᾶγμα (allerdings im Singular) verbindet: ἐνθάδ’ ὁ ἔλεγχος τοῦ πράγματος, ἡ δοκιμασία τοῦ φιλοσοφοῦντος („Hier ist der Beweis der Sache, die Überprüfung des Philosophen“).⁸⁶ Es geht darum, dass ein denkendes

⁸¹ SCHLATTER, Glaube (s. Anm. 63), 522.

⁸² In unserem Zusammenhang und wohl auch für die Hebräerbriefexegese insgesamt (so zurecht G.L. COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, NIC.NT, Grand Rapids 2012, 520 Anm. 1) ist die Frage nach der „Gattung“ von Hebr 11,1 sachlich von untergeordneter Bedeutung. Mit BLEEK (*Der Brief an die Hebräer. Erläutert durch Einleitung, Uebersetzung und fortlaufenden Commentar*, Band 2/2, Berlin 1840, 721) und anderen ist festzuhalten, dass es sich kaum um eine „vollständige und schulgerechte Definition von πίστις“ handelt, die als These den folgenden Darlegungen vorangestellt wäre (so aber Thomas von Aquins These: *definitio apostoli includit omnes alias definitiones de fide datas* [Summa II, II, 4, 1 Ende]). Sachgemäßer sind Wendungen wie „*rhetorical definition*“ (P.M. EISENBAUM, *The Jewish Heroes of Christian History. Hebrews 11 in Literary Context*, SBL.DS 156, Atlanta 1997, 143) oder „Kontext-Definition“ (GRÄSSER, *Hebräer III* [s. Anm. 55], 93), insofern sie zum Ausdruck bringen, dass die vorliegende Bestimmung des Glaubens eine spezifische rhetorische Funktion annimmt und den Glauben weder in einer vollständigen noch in einer zeitlos gültigen Form beschreibt.

⁸³ Dazu s.u. Abschnitt 2.2.

⁸⁴ Vgl. SPICQ, *Hébreux I* (s. Anm. 45), 148: „[L]’élément intellectuel de la foi est d’avantage mis en lumière (XI, 1), elle est connaissance de Dieu et du monde invisible.“

⁸⁵ In der Septuaginta ist demgegenüber die Bedeutung „Zurechtweisung“ oder „Vorwurf“ dominant (vgl. z.B. Hiob 6,26; 13,6; Prov 1,25 [zitiert in 1Clem 57,4]; SapSal 2,14). In Hiob 23,4 nimmt ἔλεγχος allerdings die Bedeutung „Beweis“ an (vgl. Hiob 23,7). Im Neuen Testament ist ἔλεγχος in Hebr 11,1 *hapax legomenon* (v.l. für ἐλεγμὸν in 2Tim 3,26; vgl. daneben 2Petr 2,16: ἐλεγξίς). Vgl. F. BÜCHSEL, *Art. ἔλεγχος κτλ.*, ThWNT 2 (1935), 473f.

⁸⁶ Epiktet, *diatr.* 3,10,11. Epiktet legt dar, wie man sich in Krankheit – hier: bei Fieber – zu verhalten habe. Er fragt sein Gegenüber, was ihn davon abhalte, auch im Fieberzustand seine Vernunft in Übereinstimmung mit der Natur (κατὰ φύσιν) zu gebrauchen.

Individuum auf dem Vernunftweg von der Wirklichkeit bzw. vom Wahrheitsgehalt einer Sache (πράγμα) überführt wird. Im Genitiv steht jedoch nicht nur die Sache, auf die der „Beweis“ zielt, sondern auch das, was dem Vorgang des Überführens „die argumentative Kraft verleiht und wovon er ausgeht.“⁸⁷ So etwa im Satz Demosthenes: τὸ δὲ πρᾶγμα ἤδη τὸν ἔλεγχον δώσει (or. 4,15). Mit der Genitivverbindung πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων macht der Verfasser des Hebräerbriefes deutlich, dass das Nicht-sichtbare Ziel und Grund des ἔλεγχος ist.

Angesichts des unmittelbaren Kontexts von Hebr 11,1 bietet sich eine Wiedergabe von ἔλεγχος an, die die „Dialektik des subjektiven und des objektiven Glaubensmoments“ widerspiegelt.⁸⁸ Glaube ist das Überführt-Sein vom Nicht-Sichtbaren. Die Wortwahl und der Definitionscharakter von Hebr 11,1 sprechen also dafür, dass der Autor den Glauben dem Bereich der *ratio* zuordnet, was denjenigen Recht zu geben scheint, die in der Glaubensdefinition einen „intellektuellen Zug“ erkennen.

Doch auch die von Käsemann und anderen⁸⁹ vertretene Gegenposition kann gewichtige Argumente geltend machen: Zum einen ist die πίστις das grammatische Subjekt der Satzkonstruktion und damit vordergründig ungeeignet, mit dem Vorgang einer logischen Überführung verbunden zu werden. Belangreicher noch ist, dass der Glaube die Angeredeten hinsichtlich einer Sache überführt hat bzw. überführen soll, die jeglicher Sinneswahrnehmung entzogen ist, insofern sie das eschatologische Heilsgeschehen in ihrer Unanschaulichkeit bezeichnet. Damit scheint sich die Behauptung von Heinrich Dörrie zu bestätigen, der in der Aussage von Hebr 11,1b einen „kühne[n] Schritt über alle *ratio* hinweg“ ausmacht; der Glaube werde bezeichnet als „ein Organ übrationalen Wirkens und Erkennens.“⁹⁰

Zwei Aspekte sind zu bedenken: Erstens ist der Verfasser nicht daran interessiert, einen „nach außen zu führenden Beweis“ anzustellen,⁹¹ sondern er ruft den Adressaten in Erin-

Daraufhin folgt der philosophische Beweis. – Weitere Belege für die Verbindung von ἔλεγχος und πρᾶγμα in den Kommentaren, darunter Josephus, Bell. 4,337: ἔλεγχός τις τῶν κατηγορουμένων οὔτε τεκμήριον.

⁸⁷ KARRER, Hebräer 2 (s. Anm. 79), 273.

⁸⁸ SÖDING, Zuversicht (s. Anm. 61), 225. „Beweis“ ist „zu objektivierend“.

⁸⁹ Die Übrationalität des Glaubens bestehe darin, dass der Hebräerbrief „das kosmisch Greifbare für ungewiß und das unsichtbar Göttliche in seinen Zusagen für absolut sicher hält“ (KÄSEMANN, Gottesvolk [s. Anm. 43], 49). Vgl. R. BULTMANN, Art. ἐλπὶς κτλ., ThWNT 2 (1935), 515–531, 527: „[D]as hinzugefügte ἔλεγχος πραγμάτων οὐ βλεπομένων betont ... den paradoxen Charakter dieses hoffenden Vertrauens, sofern es schlechterdings nicht mit Verfügbarem rechnen kann.“

⁹⁰ H. DÖRRIE, Zu Hbr 11,1, ZNW 46 (1955), 196–202, 199.

⁹¹ So zurecht E. RIGGENBACH, Der Brief an die Hebräer, Kommentar zum Neuen Testament 14, Leipzig 2³1922, 342.

nerung, dass ihrem glaubenden Denken die Wirklichkeit des Unanschaulichen bereits einmal eingeleuchtet hat und noch immer, wenngleich schwächer, einleuchtet. Er kann davon ausgehen, dass sie „die erleuchtende, heiligende und beseligende Wirkung der göttlichen Heilsoffenbarung und ihrer Bezeugung durch Wort und Tat aus eigener Erfahrung kennen, hierüber nicht im unklaren sind“ (vgl. 2,3–4; 6,4–5; 10,26.29).⁹² Zweitens stellt die Unanschaulichkeit des Nichtseienden in der Logik des Verfassers keine Einschränkung der Überzeugungskraft der *πράγματα* dar. Im Gegenteil: Innerhalb seiner mittelplatonisch geprägten Sinnwelt ist ihm das wahre Sein, die feste und unerschütterliche Wirklichkeit, gerade diejenige, die den Sinnen verborgen ist. Somit steht fest, dass nur gemäß der *ratio fidei* und nur für die Glaubenden der Glaube ein „Überführt-Sein von unsichtbaren Dingen“ sein kann, nicht gemäß einer von außen herangetragenen Logik.⁹³

Hebr 11,3

In Hebr 11,3 wird die Vorstellung des „Unsichtbaren“ (οὐ βλέπομενα) durch die semantisch isotope Formulierung *μη φαινόμενα* wieder aufgegriffen und mit einem reflektierenden, denkenden Glauben in Verbindung gebracht. Der Glaube erkennt, „dass die Welt durch Gottes Wort geschaffen ist; so ist aus Dingen, die nicht in Erscheinung treten, das Sichtbare geworden.“ Die Qualifizierung des Glaubens als *ἐλεγχος* manifestiert sich in grundsätzlicher Weise im Schöpfungsglauben, den der Autor mit seinen Adressaten und allen Glaubenden teilt (νοοῦμεν). Das Verb *νοεῖν* bezeichnet „die innere, durch den νοῦς vermittelte, Wahrnehmung“,⁹⁴ die zum Wesen einer Sache durchdringt, hier: zu der wahren Verhältnisbestimmung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt. Hinter dem Sichtbaren (Abbild) steht das Unsichtbare (Urbild). Die Formulierung *πίστει νοοῦμεν*, die auf eine in den biblischen Schriften singuläre Weise Glauben und Erkennen verknüpft,⁹⁵ macht deutlich, dass die Haltung des Glaubens der Erkenntnis zugrunde liegt. *Νοοῦμεν* meint im Zusammenhang „das kritische Verstehen hinsichtlich der wahren Realitätsverhältnisse im Kosmos, und zwar *πίστει*, *kraft des Glaubens*, und nicht – wie im Rahmen der *theologia naturalis* – *kraft eigener Fähigkeit des νοῦς*.“⁹⁶ Die in dem Satz

⁹² RIGGENBACH, Hebräer (s. Anm. 91), 342.

⁹³ Die Formulierung, dass der Glaube in seiner Eigenschaft als *ἐλεγχος* „eine Möglichkeit des Verstandes“ sei (so EISELE, Reich [s. Anm. 41], 392) ist zumindest missverständlich, da sie den Eindruck erweckt, der Glaube habe seinen Ermöglichungsgrund in der menschlichen Natur und entstehe *ex humano ingenio* (so die Formulierung Zwinglis zu Hebr 11,1, die eine von ihm abgelehnte Ansicht wiedergibt).

⁹⁴ LÜNEMANN, Hebräerbrief (s. Anm. 60), 350.

⁹⁵ Vgl. GRÄSSER, Hebräer III (s. Anm. 55), 106. Vgl. ähnlich 1Clem 27,3.

⁹⁶ GRÄSSER, Hebräer III (s. Anm. 55), 106. EISELE (Reich [s. Anm. 41], 392f.) weist darauf hin, dass der Hebräerbrief bisweilen so vom menschlichen *πνεῦμα* spricht, dass sich eine Analogie zum νοῦς bei den Mittelplatonikern nahelegt: Hebr 4,12; 12,9; 12,23. An diesen Stellen werde deutlich, „daß der Geist des Menschen in die verstandesmäßige Welt hineinragt, weil er von dort stammt und dorthin zurückkehrt, wohingegen der Leib untrennbar mit der irdischen Existenz des Menschen verbunden ist.“

vorausgesetzte Interferenz von Glauben und Erkennen ist jedenfalls offen für das scholastische *fides quaerens intellectum*, auch wenn er noch weit von ihm entfernt ist.⁹⁷

Hebr 11,6

Auch mit Hebr 11,6 schließt sich der Autor eng an die Wesensbeschreibung des Glaubens in 11,1 und an seinen *ἐλεγχος*-Charakter an: „He does indicate the fundamental ‚invisible‘ thing seen by faith.“⁹⁸ Zum Überführt-Sein durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes (11,3) gehört als dessen Voraussetzung das Überführt-Sein von der Existenz Gottes. Sie ist durch die menschliche Wahrnehmung nicht verifizierbar, da zu Gottes Wesensmerkmalen das *ἀόρατος* gehört (11,27). Es geht dem Autor daher wohl kaum um die Widerlegung eines theoretischen Atheismus oder um die Problematisierung des Agnostizismus „in pointiert philosophischer Manier“.⁹⁹ So wenig Hebr 11,1 eine schulgerechte Definition der Wesensart des Glaubens bietet, so wenig findet sich in 11,6 eine abstrakte Bestimmung des Glaubensinhaltes, die ein nüchternes Fürwahrhalten fordert.¹⁰⁰ Denn im Kontext steht nicht zur Debatte, ob es Gott an sich gibt, sondern vielmehr, wie mit Gott zu rechnen ist, „auch und gerade dort, wo nach dem Urteil der Welt (V. 7!) angesichts des ‚Noch-nicht-Sichtbaren‘ nicht mit ihm zu rechnen ist.“¹⁰¹ In der Sinnwelt des Hebräerbriefs hätte ein abstraktes Fürwahrhalten keinen Ort; der Glaube, dass es Gott gibt, gründet in der Erfahrung seines geschichtlichen Handelns und hat andererseits existentielle Konsequenzen.¹⁰²

⁹⁷ Ob er einen „Abstand zum biblischen Glaubensverständnis“ dokumentiert (so GRÄSSER, Hebräer III (s. Anm. 55), 107, was immer das heißt, sei dahingestellt.

⁹⁸ H. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Philadelphia 1989, 318.

⁹⁹ So aber GRÄSSER, Hebräer I (s. Anm. 1), 100 Anm. 4 (fast wortgleich DERS., *Glaube*, 133); gegen MOFFATT, *Hebrews* (s. Anm. 22), 167.

¹⁰⁰ Vgl. die sachkritische Anmerkung bei KÜMMEL, *Glaube* (s. Anm. 52), 74 (s.u. bei Anm. 275).

¹⁰¹ WEISS, Hebräer (s. Anm. 2), 579 Anm. 32. Trotz dieser richtigen Einsicht spricht Weiß (a.a.O., 578) in Anlehnung an Gräßer davon, dass sich in Hebr 11,6 „ein merkwürdig blasses, um nicht zu sagen: rationalistisches Verständnis von Glauben ... Ausdruck verschafft.“ Vgl. GRÄSSER, *Glaube* (s. Anm. 22), 130: „Hb 11,6 ist in seiner Rationalität ohnegleichen im NT.“

¹⁰² Vgl. BACKHAUS, Hebräerbrief (s. Anm. 11), 387: „Der Glaube an Gott ist von dem an seine Lebensrelevanz gar nicht zu trennen ... Der Glaube an die Existenz Gottes ... und eine entsprechende Lebensform gehören zusammen.“ S.a. den vielleicht allzu schlicht gefassten Gedankengang in EASTER, *Faith* (s. Anm. 58), 219: „Faith as cognitive belief ... is a possibility in 11:6, where the author writes, ‚for it is necessary for the one who comes to God πιστεύσαι that he is and that he rewards the ones who seek him.‘ God is the object of πιστεύω, and the author of Hebrews may be referring to belief in God’s

An Abraham wird dies besonders einprägsam vor Augen geführt: Er lässt sich durch die Unanschaulichkeit des Hoffnungsguts nicht vom Glauben abbringen, sondern lässt sich von der Treue Gottes und der Wirklichkeit des Verheißenen überführen, das er immerhin „von ferne“ zu sehen bekam (11,13). Dass diese Vergewisserung nicht jenseits des Verstandes erfolgt, wird wiederum durch die auffällige Wortwahl deutlich: Im Zusammenhang der Nachkommensverheißung wird von Abraham gesagt, dass er den für treu „erachtete“ (ἠγήσατο), der die Verheißung gegeben hatte (Hebr 11,11),¹⁰³ und sein Gehorsam in der Aqedah-Szene wird mit den Worten kommentiert, dass er damit „rechnete“ (λογισάμενος), dass Gott die Macht hat, von den Toten aufzuerwecken. „Sight [11,13] is matched by rationality and deliberateness in judgment: while faith does not as yet know (ἐπιστάμενος, 11:8) the destination, it takes account of God's life-giving power in judging him trustworthy and able to deliver.“¹⁰⁴

Die „religionsphilosophische Gesprächsfähigkeit“ allerdings, die sich *prima vista* in dem Satz vom Glauben an die Existenz Gottes (11,6) anbahnt, ist also deutlich eingeschränkt, indem der Autor „das antike Denken im Sinne seiner Theologie“ interpretiert und seine „Hermeneutik des Fremden“ zuallererst durch das Eigene – z.B. der Geschichte des Stammvaters – bestimmt sein lässt.¹⁰⁵

2.2 Der Erkenntnisstand des Glaubens

Hebr 10,26

Die Formulierung ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας in Hebr 10,26 meint nicht etwa eine allgemeine „eschatologische Erkenntnis“, die den Glauben an Jesus Christus noch nicht einschließt,¹⁰⁶ sondern vielmehr „den durch die Hinwendung zum christlichen Glauben bewirkten ‚Erkenntnisstand‘.“¹⁰⁷ Mög-

existence. It is conceivable, however, that the author wishes us to understand πιστεύω as ‚trust‘ as well as ‚believe.‘ ‚Trust‘ and ‚belief‘ are related: if a person were to ‚trust‘ someone, she surely must ‚believe‘ that the object of her trust exists. ‚Trust‘ and ‚belief,‘ therefore, are not mutually exclusive.“

¹⁰³ Zur umstrittenen Frage nach dem Subjekt des Satzes (Sara oder Abraham) vgl. z.B. P.T. O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews, The Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids 2010*, 414f. (für Abraham votierend).

¹⁰⁴ M. BOCKMUEHL, *Abraham's Faith in Hebrews 11*, in: R. Bauckham u.a. (Hg.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology, Grand Rapids 2009*, 364–373, 370.

¹⁰⁵ KARRER, *Hebräer 2* (s. Anm. 79), 279.

¹⁰⁶ So H. KOSMALA, *Hebräer – Essener – Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung*, StPB 1, Leiden 1959, 137. Kosmala begründet seine These v.a. damit, dass der Sohn Gottes erst in Hebr 10,29 „im Zusammenhang mit einer logischen Schlußfolgerung“ genannt wird.

¹⁰⁷ WEISS, *Hebräer* (s. Anm. 2), 538.

licherweise greift der Autor auf eine im frühen Christentum bereits festgefügte Terminologie zurück,¹⁰⁸ die den Anfang des Glaubens, das „Gläubigwerden“ zum Ausdruck bringt.¹⁰⁹ Der ‚vorchristliche‘ Erkenntnisstand hat sich mit dem Empfang der „Wahrheitserkenntnis“ als Irrtum entpuppt. Wer in einer individuellen Stunde der Wahrheit zur „Erkenntnis der Wahrheit“ gelangt ist, der kann nach dem Verständnis des Hebräerbriefes nicht mehr naiv und ungestraft dahinter zurückfallen. Es wurde ihm ein neuer „Wissens- und Bewusstseinsstatus“ vermittelt.¹¹⁰ Das λαβεῖν ist ein passiver Vorgang, der von manchen auf den Taufakt bezogen wird (vgl. 10,22)¹¹¹ und einen Zeitpunkt nennt, mit dem sich den Angeredeten das Bekenntnis als „Wahrheit“ erschlossen hat. In einer Situation der Krise, die den Wahrheitscharakter des Bekenntnisses verdunkelt, hilft die Erinnerung an die Erstlingszeit des Glaubens (vgl. 10,32–34). Der Verfasser rechnet mit der Möglichkeit – und sieht sie durch die Erfahrung bestätigt –, dass die christliche Wahrheit ihre existenzielle Überzeugungskraft verlieren kann, doch er lässt keinen Zweifel an der Konsequenz eines solchen Verlusts: Wer für die anfängliche „Erkenntnis der Wahrheit,“ die ihm ein für alle Mal ‚eingeleuchtet‘ hat (6,4: ἀπᾶξ φωτισθέντας; vgl. 10,32), nichts mehr übrig hat, „für den bleibt nunmehr konsequenterweise auch nichts mehr ‚übrig‘ von jenem ‚Sündopfer‘, das der Hohepriester Christus ein für allemal dargebracht hat“ (10,26: ἀπολείπεται).¹¹²

Die Rede von der ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας meint also zunächst den Eintritt in die Existenz des Glaubens, die glaubende „Anerkenntnis“¹¹³ der christlichen Wahrheit, die „auch und zuerst eine transzendente, unverfügbare Größe“ ist.¹¹⁴ Innerhalb dieser ganzheitlichen Perspektive ist das rationale Moment *ein* Aspekt: Die Wahrheit des Bekenntnisses erschließt sich in ihrer Tiefe im konkreten Lebensvollzug – in einer entsprechenden Lebenshaltung (10,22–25), aber auch im Durchleben eines harten Leidenskampfes (10,32); doch nach Meinung des *auctor ad Hebraeos*, der wie

¹⁰⁸ Eine Reihe von Belegen, die die Verbindung von ἐπίγνωσις bzw. γνῶσις und ἀλήθεια aufweisen, sind notiert bei H. LÖHR, Umkehr und Sünde im Hebräerbrief, BZNW 73, Berlin 1994, 46f. Anm. 200. In der Septuaginta fehlt diese Verbindung, im *Corpus Pastorale* findet sie sich in 1Tim 2,4 (mit ἐπιγινώσκειν in 2Tim 4,3; 2Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1). Reiches Material bieten die frühe patristische Literatur (z.B. Clemens von Alexandrien, Irenäus und Origenes) sowie gnostische Texte.

¹⁰⁹ LÖHR, Umkehr (s. Anm. 108), 48. Vgl. auch C.R. KOESTER, *Hebrews*, AncB 36, New York 2001, 451 („conversion or ‚enlightenment‘“).

¹¹⁰ LÖHR, Umkehr (s. Anm. 108), 49.

¹¹¹ So u.a. WEISS, *Hebräer* (s. Anm. 2), 538 mit Verweis auf M. DIBELIUS, ΕΠΙΓΝΩΣΙΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ, in: ders., *Botschaft und Geschichte*. Gesammelte Aufsätze, Band 2, Tübingen 1956, 1–13, 5.

¹¹² WEISS, *Hebräer* (s. Anm. 2), 539.

¹¹³ O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13, Göttingen 71975, 234 Anm. 3.

¹¹⁴ LÖHR, Umkehr (s. Anm. 108), 46 Anm. 196.

kein zweiter neutestamentlicher Theologe die Vernunftgemäßheit des Heilswerkes Christi zu erweisen suchte, ist die Wahrheit nicht „ohne intellektuellen Einsatz“ zu haben.¹¹⁵ Freilich wird sie nie zum leeren Theorie-wissen, sondern will betätigt und erfahren werden.¹¹⁶

Hebr 5,11–6,3

Die Wendung *ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας* wurde zurecht als eine „prägnante Summierung“ der in Hebr 5,11–6,3 beschriebenen Reifestadien der christlichen Erkenntnis bezeichnet.¹¹⁷ In der Digression 5,11–6,20, die seine Ausführungen zum hohepriesterlichen Amt Christi unterbricht, zeigt sich der Verfasser erschüttert über die niedrige Erkenntnisstufe der Angesprochenen und geht sie direkt und mit scharfer Rhetorik an: „Ihr seid harthörig geworden“ (5,11).¹¹⁸ In einprägsamer, bildhafter Sprache, die in der hellenistisch-römischen Philosophie und auch in der hellenistisch-jüdischen Schultradition zahlreiche Analogien hat, kritisiert er die geistig verkümmerten und unmündigen Adressaten: Obwohl sie der Zeit nach (*διὰ τὸν χρόνον*) schon Lehrer sein müssten, haben sie es nötig, über die elementaren Inhalte des christlichen Glaubens unterwiesen zu werden (5,12). Immer noch sind sie völlig „unkundig/unerfahren“ (*ἄπειρος*) und „unmündig“ (*νήπιος*), was die „Unterweisung über die Gerechtigkeit“ (*λόγος δικαιοσύνης*) angeht (5,13)¹¹⁹ und – so ist im Umkehrschluss aus 5,14 abzuleiten – unfähig Gutes und Böses zu unterscheiden.

In dem pädagogischen Bemühen des Autors verschmelzen sittliche und intellektuelle Dimension, praktische Anweisung und lehrhafte Unterweisung. Er hat das Glaubensleben in seiner Gesamtheit im Blick. Doch im Fokus seiner Bemühungen scheint die „intellektuelle Unbeweglichkeit“ seiner Zuhörer zu stehen, die eines kräftigen Impulses bedarf.¹²⁰ Wenn er ankündigt, entgegen seiner Unterstellungen nun doch ‚Vollkommenheitsnahrung‘ anzubieten, konterkariert er damit nicht seine Analyse des beschämenden Erkenntniszustands seiner Adressaten, sondern motiviert sie, ihm zu folgen und die nächste Stufe zu erklimmen (6,1: *ἐπὶ τὴν τελειότητα*

¹¹⁵ GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 137 (= DERS., Hebräer III [s. Anm. 55], 38).

¹¹⁶ Vgl. GRÄSSER, Hebräer III (s. Anm. 55), 38: „Hebr bleibt insgesamt mit seinem Erkenntnisbegriff unter dem Einfluß des Alten Testaments, sofern die Verwirklichung der *ἐπίγνωσις*, eine entsprechende Lebenshaltung wie z.B. in 10,22–25 beschrieben, gegenüber dem rationalen Begreifen dominant bleibt.“

¹¹⁷ GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 137.

¹¹⁸ Die rhetorische Funktion der Digression beschreibt Craig KOESTER (Hebrews [s. Anm. 109], 307) so: „This digression ... is designed to secure their [sc. the readers'] attention by addressing them with reproof, warning, and encouragement.“

¹¹⁹ Mit dem Nomen *δικαιοσύνη* ist hier wohl „Werterfahrung, glaubenspraktische Urteils-kraft, ethische Übung“ gemeint (BACKHAUS, Hebräerbrief [s. Anm. 11], 219).

¹²⁰ BACKHAUS, Hebräerbrief (s. Anm. 11), 214.

φερόμεθα). Er tritt ihnen entgegen als Psychagoge und Theologe, der herauszufordern weiß und dabei auch „der theologischen Reflexion einiges an mobilisierender Kraft zutraut.“¹²¹ Es geht ihm dabei nicht um die Übermittlung einer „Geheimlehre“¹²² oder um esoterisches Wissen über das Hohepriesteramt Christi, sondern um nachvollziehbare, schriftgelehrte Überlegungen, die sich wegen – nicht: trotz – ihres intellektuellen Anspruchs auch auf die Glaubens- und Lebenspraxis der Christen auswirken.¹²³ Er schärft ihnen ein, dass sie die „Überzeugungsgewissheit“ der Hoffnung“ (6,11: πληροφορία τῆς ἐλπίδος; vgl. 10,22) bis zum Ende durchhalten, dass sie das unsichtbare Hoffnungsgut „als feste, durch Zweifel unbeirrte Glaubenszuversicht“ in sich tragen.¹²⁴ Nehmen sie diese Haltung ein, zählen sie zu den Nachahmern (μιμηταί) derer, die durch Glauben und Geduld die Verheißungen ererben (6,12), allen voran des prototypischen Empfängers göttlicher Verheißungen: Abraham (6,13–15).

2.3 Glaubensgründe gegen Müdigkeit und Zweifel

Die ratio fidei des Hebräerbriefs

Der Verfasser des Hebräerbriefs hat sich zum Ziel gesetzt, eine müde und zweifelnde Gemeinde in der „doppelten Fassung des Glaubens als στάσις und ἐπίγνωσις“ zum Durchhalten zu ermutigen.¹²⁵ Sowohl das ethische Moment (Standhaftigkeit) als auch das rationale Moment (Erkenntnis) wirken primär nach innen. Die anfängliche „Erkenntnis der Wahrheit“, die der Gemeinde doch ein für alle Mal „eingeleuchtet“ hat, soll durch die innergemeindliche Paraklese und durch „didaktische“ Bemühungen wieder zum Leuchten gebracht werden (vgl. 5,11–6,3).¹²⁶

¹²¹ BACKHAUS, Hebräerbrief (s. Anm. 11), 214f.

¹²² So aber KÄSEMANN, Gottesvolk (s. Anm. 43), 119; GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 137f.

¹²³ Eine vergleichbare wechselseitige Bezogenheit von geistigem und ethischem Anspruch äußert sich bereits in Hebr 2,1, wo der Autor aus dem Erweis der Erhabenheit des Sohnes praktische Konsequenzen für die Christen zieht. Aus der Tatsache, dass der Sohn höher ist als die Engel (vgl. 1,4) folgt mit innerer Notwendigkeit (δεῖ; vgl. 9,26; 11,6), dass wir in höherem Maße auf das Wort achtgeben. Weil Gott „im Sohn“ endgültig geredet hat (1,1–2), müssen die Hörer dieses Wortes demselben umso mehr Aufmerksamkeit schenken. „Für konsequentes Denken ergibt sich aus der größeren Verheißung notwendig die größere Verantwortung“ (GRÄSSER, Hebräer I [s. Anm. 19], 100).

¹²⁴ LÜNEMANN, Hebräerbrief (s. Anm. 60), 217.

¹²⁵ GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 218.

¹²⁶ MICHEL (Hebräer [s. Anm. 113], 58f. Anm. 1) weist auf die „didaktische[n] Züge“ von Hebr 5,11–6,20 hin; vgl. WEISS, Hebräer (s. Anm. 2), 55. Mit ironischem Zungenschlag kommentiert Rudolf BULTMANN (Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁹1984, 483) dieses Anliegen: „Der Verf von Hebr ... ist sichtlich stolz auf das, was er seinen Lesern an Erkenntnis bieten kann.“

Wie in keiner anderen neutestamentlichen Schrift sind die Ausführungen zum Glauben im Hebräerbrief durchdrungen von einer ‚rationalen‘ Terminologie, die markante Anklänge an philosophische Sprachtraditionen und Denkfiguren aufweist. Indes besteht kein Zweifel, dass die „Logik“ seiner Überlegungen letztlich „nur für den Glaubenden selbst Überzeugungskraft besitzt.“¹²⁷ Nur wer glaubt, erkennt: *πίσται* *νοοῦμεν* (Hebr 11,3). Es versteht sich also von selbst, dass er keine „für jedermann einsehbare intellektuelle Beweisführung“ bieten will.¹²⁸ Aus dem parakletisch-didaktischen, nach innen gerichteten Grundanliegen des Hebräerbriefes¹²⁹ folgt nun nicht, dass seine Argumentation den Kriterien und Regeln des nicht schon christlich formatierten vernünftigen Denkens fremd wäre. Im Gegenteil! Er sieht seine Aufgabe darin, die Bekenntnisüberlieferung auch denkerisch verantwortet für die Gemeindesituation auszulegen und zu aktualisieren.¹³⁰ In diesem hermeneutischen Kraftakt besteht die eigentliche theologische und intellektuelle Leistung des Hebräerbriefes. Es dokumentiert sich in ihr ein „frommes Denken“, eine Rationalität *sub specie fidei*, die dem noch atmenden Glauben Argumente und der Glaubenspraxis eine Grundlage bieten soll. Zu diesem Zweck setzt er alle ihm zur Verfügung stehenden literarischen und argumentativen Mittel ein.¹³¹

¹²⁷ RIGGENBACH, Hebräer (s. Anm. 91), 342. Vgl. BOCKMUEHL, Abraham's Faith (s. Anm. 104), 371: „The believer ... perceives with clarity the reality of what is promised.“

¹²⁸ ROSE, Wolke (s. Anm. 77), 125: „Es geht dem Hebr überhaupt an keiner Stelle um eine nach außerhalb von der christlichen Gemeinde zielende Überzeugungsarbeit, sondern in jedem seiner Hauptteile um die aus den theologischen Einsichten zu ziehenden Konsequenzen (Paränese).“ ROSE (a.a.O., 123 Anm. 211) freilich will dem Hebräerbrief deshalb zu Unrecht jegliches „intellektuelle Moment“ absprechen.

¹²⁹ Vgl. zugespitzt GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 32: Er will „konservieren, nicht missionieren.“

¹³⁰ Vgl. WEISS, Hebräer (s. Anm. 2), 55.

¹³¹ Vgl. das gelehrte Kapitel „Langue et caractéristiques littéraires“ in SPICQ, Hébreux I (s. Anm. 45), 351–378. Mit den Arbeiten von Barnabas LINDARS (The Rhetorical Structure of Hebrews, NTS 35 [1989], 382–406), David A. DESILVA (Despising Shame. Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews, SBL.DS 152, Atlanta 1995) und vielen anderen wurden antike rhetorische Kategorien (wieder) für die Analyse des Hebräerbriefes einbezogen. Zum Stand der Forschung vgl. G. GELARDINI, Rhetorical Criticism in Hebrews Scholarship. Avenues and Aporias, in: A.B. McGowan/K.H. Richards (Hg.), Method and Meaning. Essays on New Testament Interpretation in Honor of Harold W. Attridge, SBL.RBS 67, Atlanta 2011, 213–236; SMALL, Charakterisierung (s. Anm. 39), 15–24; vgl. aber auch Smalls resignierte Feststellung angesichts der sich teils widersprechenden Pluralität der Zugänge: „we are at an impasse“ (a.a.O., 103). Schon deshalb ist mir hier mehr an den Strategien und Techniken der Überzeugungsarbeit des Hebräerbriefes gelegen als an den Kategorien und Termini der antiken Rhetorik.

Die Vernunftnotwendigkeit des Glaubens

Schon Ernst Dobschütz machte auf die Sonderstellung des Werkes innerhalb des frühchristlichen Schrifttums aufmerksam, wenn er sagt: „[S]ein frommes Denken ist rational, d.h. hier überwiegt der Versuch, das Tun Gottes, das Heilswerk Christi als vernunftnotwendig zu erweisen.“¹³² Somit ist nicht nur der Sprachstil des *auctor ad Hebraeos* „griechischer“ (Ἑλληνικωτέρᾳ) als der paulinische, sondern auch seine Gedankenführung.¹³³

Neben der Schrift beruft er sich beständig auf Prinzipien, die keinen Widerspruch zulassen (vgl. Hebr 7,7: χωρὶς δὲ πάσης ἀντιλογίας). Immer wieder wurde in der Forschung darauf hingewiesen, dass zu diesen Prinzipien, mit denen er sein christliches Bekenntnis auch nach rationalen Maßstäben untermauert, das „Angemessene“ (vgl. Hebr 2,10.17; 7,26), das „Notwendige“ (7,12.27; 8,3; 9,16.23) und das „(Un)mögliche“ (6,4–18; 10,4; 11,6) gehören. Diese rhetorische Strategie ist – so James Thompson – seit dem Rationalismus des Xenophanes bis zu den Kirchenvätern gängig und einsichtig: „Arguments from necessity, appropriateness, and (im)possibility were commonplace in Greco-Roman rhetoric and philosophy.“¹³⁴

Die Logik des Hebräerbriefes ist nicht weltanschaulich „neutral“. Sie hat das *fromme* Denken im Blick. Mag etwa das formale Kriterium des „Angemessenen“ den Eindruck einer logischen Notwendigkeit erwecken, so kann der Gegenstand dessen, was „angemessen“ ist, am Ende doch nur die Glaubenden überzeugen. Nur wer mit der spezifisch christlich verstandenen Kategorie der „freien und unverfügbaren ‚Gnade Gottes‘“ (2,9)¹³⁵ etwas anzufangen weiß, lässt sich von der Folgerung überzeugen, dass es Gott „entspricht“ (ἔπρεπεν ... αὐτῷ), den Anführer des Heils „durch Leiden zur Vollendung zu bringen“ (2,10).¹³⁶ Auch das Axiom in Hebr 11,6,

¹³² E. VON DOBSCHÜTZ, Rationales und irrationales Denken über Gott im Urchristentum. Eine Studie besonders zum Hebräerbrief, ThStKr 95 (1923/1924), 235–255, 247.

¹³³ Vgl. P. PILHOFER, ΚΡΕΙΤΤΟΝΟΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΕΓΓΥΟΣ. Die Bedeutung der Präexistenzchristologie für die Theologie des Hebräerbriefes (1996), in: ders., Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001, 58–72, 69, mit Verweis auf das bekannte Origenes-Zitat, dass der Hebräerbrief „in seiner sprachlichen Form [im Vergleich zu Paulus] ein besseres Griechisch aufweist“ (bei Euseb, h.e. I. 6,25,11).

¹³⁴ J.W. THOMPSON, The Appropriate, the Necessary, and the Impossible. Faith and Reason in Hebrews, in: A.J. Malherbe/F.W. Norris/J.W. Thompson (Hg.), The Early Church in its Context (FS E. Ferguson), NT.S 90, Leiden 1998, 302–317, 306. Vgl. auch H. LÖHR, Reflections of Rhetorical Terminology in Hebrews, in: G. Gelardini (Hg.), Hebrews. Contemporary Methods – New Insights, Atlanta 2005, 199–210, 203–208.

¹³⁵ WEISS, Hebräer (s. Anm. 2), 204.

¹³⁶ ATTRIDGE, Hebrews (s. Anm. 98), 82: „The use of the term [sc. ἔπρεπεν] in this context is a rather bold move, since in Greek and Greco-Jewish theology it would not have been thought ‚proper‘ to associate God with the world of suffering.“ John DUNNILL (Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews, Society for New Testament Studies Monograph Series 75, Cambridge 1992, 118) spricht mit Blick auf Hebr 2,10 von einer

dass es ohne Glauben unmöglich (ἀδύνατον) ist, Gott zu gefallen, wird nicht eigens begründet, sondern vorausgesetzt. So spricht die argumentative Strategie des Hebräerbriefes nur diejenigen an, die sich dem Glauben gegenüber geöffnet haben, nicht aber neutrale Betrachter oder gar Verächter des Glaubens.

Die πίστις als Gegenstand der Rhetorik

Der Hebräerbriefautor steht nicht nur in Hinsicht auf die rationale Auslegung des frommen Denkens innerhalb des neuen Testaments „ganz isoliert“. ¹³⁷ Einzigartig ist auch sein Bemühen, mithilfe einer rhetorisch gewandten Darstellung des Glaubensbegriffs selbst zur Stärkung und Erneuerung des Glaubens beizutragen. In Hebr 3,12–19 zieht der Autor mit einer kunstvollen Inklusion durch die Wiederholung der Stichworte „sehen“ und „Unglaube“ (3,12.19) ein Fazit aus dem Beispiel der Exodusgeneration. ¹³⁸ „Und so sehen wir, dass sie nicht in sie eingehen konnten wegen ihres Unglaubens“ (3,19). Der Grund für den Ausschluss von der Heilzusage, δι’ ἀπιστίαν (3,19) wird wirkungsvoll und „[m]it Nachdruck an’s Ende gestellt“. ¹³⁹ In Hebr 10,39 und dem folgenden Kapitel lässt sich sehen, wie er mit seinem vorzüglich ausgestatteten rhetorischen Repertoire sein Auditorium auf verschiedenen Bewusstseinssebenen ansprechen und so sein Argumentationsziel erreichen will. Hebr 10,39 ist ein besonders sorgfältig komponierter Vers. Das verwundert nicht, ist er doch nicht weniger ist als „*der Skopos des Hebr überhaupt*“. ¹⁴⁰ Nicht nur die durch einen antithetischen Parallelismus ausgedrückte semantische Opposition zwischen dem verderblichen Zurückweichen und dem heilvollen Glauben, die die Adressaten auf der emotionalen Ebene ansprechen soll, sondern auch die subtilere, mit den harten Verschlusslauten π bzw. ψ arbeitende Figur der Alliteration ¹⁴¹ zeugen vom rhetorischen Geschick des Autors. So markiert der Vers einen äußerst wirkungsvollen, einprägsamen Endpunkt der Paränese 10,32–38 und mittels des Stichwortes πίστις zugleich eine Überleitung zur Wesensbeschreibung des Glaubens 11,1 und dem anschließenden großen Paradigmenkatalog.

Das Klangspiel mit dem Laut π setzt sich in Hebr 11,1 fort (in Verbindung mit Assonanz auf o), ¹⁴² doch ändert sich nun der Stil, und der Autor

„curious logic“. Zu rhetorisch vergleichbarem ἔπρεπεν bei Philo vgl. THOMPSON, *Appropriate* (s. Anm. 134), 309–314 (z.B. Philo, LA 1,48; conf. 175.179.180; fug. 66).

¹³⁷ DOBSCHÜTZ, *Rationales und irrationales Denken* (s. Anm. 132), 247.

¹³⁸ Vgl. GRÄSSER, *Hebräer I* (s. Anm. 1), 184.

¹³⁹ LÜNEMANN, *Hebräerbrief* (s. Anm. 60), 141.

¹⁴⁰ GRÄSSER, *Hebräer III* (s. Anm. 55), 82.

¹⁴¹ Vgl. ATTRIDGE, *Hebrews* (s. Anm. 98), 304 mit Anm. 95.

¹⁴² Vgl. ATTRIDGE, *Hebrews* (s. Anm. 98), 307 („rich in alliteration and assonance“).

schlägt einen lehrhaft-paränetischen Ton an, der die schwankende Leserschaft zu einem Leben „im Glauben“ ermuntern und ermutigen will. Zu diesem Zweck zieht er wiederum alle rhetorischen Register.¹⁴³ Schon immer fiel den Kommentatoren das in dieser Dichte sonst nicht belegte Stilmittel der Anaphora auf.¹⁴⁴ Insgesamt 18-mal erscheint das Schlagwort πίστει. Ceclas Spicq urteilt: „Par sa répétition de πίστει, πίστει, πίστει ... au début des propositions successives, le chapitre XI fournit le plus bel exemple d'*anaphore* de toute la Bible et peut-être de la littérature profane.“¹⁴⁵ Die Wirkung der Anaphora, die sich am besten beim Hören entfaltet, wird durch weitere Stilmittel unterstützt.¹⁴⁶ Die Exempelreihe erweist den Glauben als ganzheitliches Geschehen, das auch und gerade auf das Erkennen hin offen ist. Abraham etwa hätte allen Grund gehabt, an der empfangenen Verheißung zu zweifeln und zu verzweifeln. Doch er blieb standhaft; er kam durch Abwägen zum Schluss (11,19: λογίζεσθαι), dass Gott mächtig ist, auch von den Toten aufzuerwecken, dass also der göttlichen Verheißung mehr zuzutrauen ist als dem vor Augen Liegenden. Wieder begegnet das aufschlussreiche Denkmuster, dass der Glaubende gerade durch Nachdenken zum Ausharren *im* Glauben durchdringt.

3. Glauben und Erkennen bei Paulus: Bezwungen von der Weisheit Gottes

Während dem Hebräerbrief die philosophisch-hellenistische Prägung und die ‚Intellektualisierung‘ seines Denkens und speziell seines Glaubensverständnisses gelegentlich angekreidet wurde, behauptete sich andererseits „das ‚Märchen von einem unintellektuellen Paulus‘ mit großer Zähigkeit.“¹⁴⁷ Weil der im jüdischen Pharisäismus sozialisierte Paulus weit von der Höhe griechisch-römischer Kultur abstehe, sah man in ihm weniger den systematischen Denker als vielmehr den Kämpfer für die „Torheit“

¹⁴³ Vgl. GRÄSSER, Hebräer III (s. Anm. 55), 86.

¹⁴⁴ Vgl. ROSE, Wolke (s. Anm. 77), 84 mit Anm. 21, der noch auf weitere Beispiele aus jüdischer und frühchristlicher Literatur verweist.

¹⁴⁵ SPICQ, Hébreux I (s. Anm. 45), 362.

¹⁴⁶ Vgl. ausführlich M.R. COSBY, The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11. In Light of Example Lists in Antiquity, Mercer 1988, 25–91. A.a.O., 4: „The author composes it in such a way as to *sound* persuasive to his audience. He relies heavily on artistic use of language, on implementation of rhetorical techniques that greatly enhance the effectiveness of his message. The forcefulness of his words is therefore somewhat diminished if one does not *hear* the convincing sound of his message.“

¹⁴⁷ M. THEOBALD, Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief (1989), in: ders., Studien zum Römerbrief, WUNT 136, Tübingen 2001, 417–431, 417 mit einem Zitat von Hans Dieter Betz.

der Kreuzesbotschaft, den Repräsentanten einer mystischen Christ-Innigkeit oder den eifrigen Missionspraktiker. Neuerdings vertritt u.a. Alain Badiou die Auffassung, dass Paulus und sein Glaubensverständnis nicht als unphilosophisch, sondern als radikal „antiphilosophisch“ zu bezeichnen seien, insofern der Inhalt seines Glaubens der Erkenntnis prinzipiell unzugänglich bleibe.¹⁴⁸

Andererseits drängt die neuere Paulusexegese zunehmend darauf, Paulus als eigenständigen theologischen Denker ernst zu nehmen.¹⁴⁹

So betont Udo Schnelle in der Neuauflage seines Paulusbuchs, dass der Apostel den Vergleich mit zeitgenössischen Philosophen wie Plutarch oder Epiktet „nicht scheuen muss“, sondern dass ein solcher Vergleich vielmehr zeige, „dass Paulus ihnen gegenüber auch in denkerischer Kraft in nichts zurücksteht.“¹⁵⁰ Schnelle fügt freilich hinzu: „Zwar war Paulus zweifellos auch nach antiken Kategorien kein Philosoph, aber seine Theologie weist eine *denkerische Kraft* auf.“¹⁵¹ Schon Bultmann hatte sich in einem bedeutsamen Abschnitt seiner „Theologie des Neuen Testaments“ in diesem Sinne geäußert und den Zusammenhang von Glauben und Erkennen herausgestellt: „Die Tatsache, dass Paulus nicht, wie etwa griechische Philosophen oder moderne Theologen, seine Gedanken über Gott und Christus, über Welt und Mensch theoretisch zusammenhängend in einer selbständigen wissenschaftlichen Schrift entwickelt hat ... darf nicht zu dem Urteil verführen, dass Paulus kein eigentlicher Theologe gewesen sei, und dass man, um seine Eigenart zu erfassen, ihn vielmehr als einen Heros der Frömmigkeit verstehen müsse ... Vielmehr erhebt das theologische Denken des Paulus nur die im Glauben als solchem enthaltene Erkenntnis zur Klarheit bewussten Wissens. Ein Gottesverhältnis, das nur Gefühl, nur ‚Frömmigkeit‘ und nicht zugleich ein Wissen um Gott und Mensch in Einem wäre, ist für Paulus nicht denkbar. Der Akt des Glaubens ist zugleich ein Akt des Erkennens, und entsprechend kann sich das theologische Erkennen nicht vom Glauben lösen.“¹⁵²

¹⁴⁸ Vgl. A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris 1997, 62: „La thèse de Paul n'est pas que la philosophie est une erreur, une illusion nécessaire, un phantasme, etc., mais qu'il n'y a plus de lieu recevable pour sa prétention.“ Sein Glaubensdiskurs orientiere sich an der durch das „Ereignis“ eröffneten Möglichkeit und habe also mit Wissen nichts zu tun: „Il ne saurait donc, d'aucune façon (et c'est la pointe de l'antiphilosophie des Paul) relever de la connaissance“ (a.a.O., 48). Ein „Ereignis“ ist unvorhersehbar, zufällig, „überzählig“ und mit jeder vorhandenen kulturellen Enzyklopädie inkommensurabel – und daher jeder Rationalität unzugänglich.

¹⁴⁹ U. SCHNELLE, *Der Römerbrief und die Aporien des paulinischen Denkens*, in: ders. (Hg.), *The Letter to the Romans*, BETHL 226, Leuven 2009, 3–23, 22f.

¹⁵⁰ SCHNELLE, *Paulus* (s. Anm. 13), Vorwort und 22.

¹⁵¹ SCHNELLE, *Paulus* (s. Anm. 13), 22. Paulus hat „die wegweisende theologische Interpretation des Christusgeschehens“ vorgelegt (a.a.O., 175 Anm. 125), ohne „dem Wunsch nach durchgängiger Einheitlichkeit und Systematisierbarkeit“ nachzukommen (a.a.O., 22).

¹⁵² BULTMANN, *Theologie* (s. Anm. 126), 191f. Vgl. G. BORNKAMM, *Glaube und Vernunft bei Paulus* (1957), in: K.H. Rengstorf (Hg., in Verbindung mit U. Luck), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, WdF 24, Darmstadt ²1969, 519–612.

Auch in der paulinischen Theologie scheint es also zu einer charakteristischen Verschränkung von „widervernünftiger“ Glaubensbotschaft und denkerisch verantworteter, verständiger Durchdringung derselben zu kommen. Nur einige wenige Aspekte können hier angedeutet werden.¹⁵³

3.1 Die Torheit des Glaubens

1Kor 1,18–25

Unbestreitbar steht am Anfang des paulinischen Denkweges die Einsicht in die Absurdität und das Ärgernis des Wortes vom Kreuz. Explizit wird dies v.a. im 1. Korintherbrief. „Der Gekreuzigte ist eine Torheit, die sich in kein rationales ... System integrieren lässt, und er ist ein Skandal ... Das Kreuz ist die Klippe, an der die Weisheit der Griechen und die Frömmigkeit der Juden zerschellen.“¹⁵⁴ Weisheit und Bildung scheitern an der Kreuzesrede, weil Gott selbst „die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht“ hat (1Kor 1,20). Mit der Formulierung „die Weisheit der Welt“ meint Paulus – so Günter Bornkamm – „eine sehr bestimmte, inhaltlich qualifizierte Weise des Denkens, die immer schon an der Weisheit *Gottes* gescheitert ist und darum den Menschen in die Verlorenheit gestürzt hat, aus der Gott ihn, den Menschen, durch die Torheit der Kreuzesbotschaft zu retten beschlossen hat.“¹⁵⁵ Der Glaube, den Paulus durch seine Missionspredigt erwirken will, beruht deshalb nicht auf menschlicher Weisheit (1Kor 2,5) und Rhetorik (1,17), sondern auf Gottes Kraft. Auch die Bejahung der Glaubensbotschaft, das Überzeugt-Sein von ihr – beides schwingt im Wort πίστις mit – schreibt Paulus dem göttlichen Wirken zu. Eine derart offensive anti-rationale Qualifizierung des Glaubensinhalts sucht man im Hebräerbrief vergebens. Sein Verfasser tritt rhetorisch die Flucht nach vorne an, indem er das Paradoxe für logisch erklärt: Er stellt die Verbindung der göttlichen Sphäre mit der Welt des Leidens gerade nicht als widersinnig dar, sondern als denknotwendig (Hebr 2,10: *ἐπρεπεν*).¹⁵⁶

Um die christlichen Gemeinden ihrer Identität zu vergewissern, wiederholt Paulus immer wieder die ‚Elementargründe‘ ihres Glaubens, nämlich den Tod und die Auferstehung Christi. An diesen Stellen tritt eine eigentümliche „kognitive Dimension“ des Glaubens

¹⁵³ Ausführliche Darlegungen finden sich in meinen Bänden *Abraham's Faith in Romans 4. Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*, WUNT 2/224, Tübingen 2007 und *Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven*, ThSt.NF 3, Zürich 2011.

¹⁵⁴ J. ZUMSTEIN, *Das Wort vom Kreuz als Mitte der paulinischen Theologie*, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, WUNT 151, Tübingen 2002, 27–41, 36.

¹⁵⁵ BORNKAMM, *Glaube und Vernunft* (s. Anm. 152), 593.

¹⁵⁶ Vgl. unter 2.3 den Abschnitt „Die Vernunftnotwendigkeit des Glaubens“.

in Erscheinung, die keine Parallele im Hebräerbrief hat.¹⁵⁷ Dieser nämlich setzt die „Anfangslehre über Christus“ (ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος) ausdrücklich voraus (Hebr 6,1). Der Inhalt des paulinischen Kerygmas wird v.a. im Auferstehungskapitel des 1. Korintherbriefes thematisch, in dem Paulus die *fides quae creditur* ausdrücklich mit dem Inhalt des gepredigten Evangeliums identifiziert (vgl. 1Kor 15,11). Im Bekenntnisstil und in Übereinstimmung mit der frühchristlichen Tradition führt er den Glauben nach seinem Inhalt aus (1Kor 15,3b–5). Im Römerbrief greift Paulus eine weitere frühchristliche „Pistisformel“ auf, die in der Auferweckung Jesu seine Würde als κύριος begründet sieht und diese zum Grund und Inhalt christlichen Bekennens und Glaubens macht (Röm 10,9). Auf die kürzeste Form gebracht beinhaltet der Glaube, „dass Jesus gestorben und auferstanden ist“ (1Thess 4,14; vgl. Röm 4,24).

Röm 4,18–21

Nun ist allerdings aufschlussreich, dass dort, wo Paulus etwas ausführlicher, nämlich anhand des Abrahambeispiels, über den Vollzug des Glaubens in seiner geschichtlichen Bedingtheit reflektiert, er etliche Elemente nennt, die auch die Charakterisierung des Glaubens im Hebräerbrief auszeichnen.¹⁵⁸ So weist er der Hoffnung, die gegen allen Anschein hofft, eine entscheidende Rolle zu (Röm 4,18: παρ’ ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι) und macht deutlich, dass der Glaube das Moment der Perseveranz einschließt (Röm 4,19). Nicht zuletzt begegnet in der Bemerkung, dass Abraham seinen Leib als bereits erstorbenen wahrnahm (Röm 4,19: κατανοεῖν),¹⁵⁹ ein ‚noetischer‘ Wesensaspekt des Glaubens, der ihm gedankliche Klarheit und realistische Nüchternheit abverlangt (vgl. Hebr 11,19: λογίεσθαι)¹⁶⁰ und seiner „Überzeugungsgewissheit“ gegenüber der Verheißung keinen Ab-

¹⁵⁷ Vgl. ATTRIDGE, Hebrews (s. Anm. 98), 313f.: „Paul’s references to faith and belief clearly involve a cognitive dimension, the content of which is the kerygma or gospel message ... Such an explicit specification of the content of faith is quite lacking in Hebrews.“

¹⁵⁸ Röm 4,18–21 wird gelegentlich als eine paulinische „Definition“ (S.J. GATHER-COLE, Justified by Faith, Justified by his Blood. The Evidence of Romans 3:21–4:25, in: D.A. Carson/P.T. O’Brien/M.A. Seifrid [Hg.], Justification and Variegated Nomism. A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism, Band 2: The Paradoxes of Paul, Tübingen 2004, 147–184, 162) oder „Wesensbeschreibung“ (J. ROLOFF, Abraham im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem Aspekt Biblischer Theologie, in: ders., Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze [hg. von M. Karrer], Göttingen 1990, 231–254, 247) des Glaubens bezeichnet. Vgl. zum Ganzen SCHLIESSER, Abraham’s Faith (s. Anm. 153), 378–387: „Romans 4:18–21: Faith and Reality – the Nature of πίστις“.

¹⁵⁹ M. THEOBALD, „Abraham sah hin...“. Realitätssinn als Gütesiegel des Glaubens (Röm 4,18–22), in: ders., Studien zum Römerbrief, WUNT 136, Tübingen 2001, 398–416, 412 Anm. 57: „Gemeint ist kein ergebnisoffenes oder neutrales Betrachten, sondern ein solches, das zu einem kritischen Urteil gelangt.“ Das Verb erscheint in diesem Sinn auch in Hebr 3,1 (s.u. Abschnitt 4.2); vgl. 10,24.

¹⁶⁰ H. SCHLIER, Der Römerbrief, HThKNT, Freiburg i.Br. 1977, 134: „Gerade in der Nüchternheit, die die menschlichen Fakten nicht übersieht, bewährt sich die Hoffnung, die gegen alle Hoffnung ist.“

bruch tut (4,21: πληροφορεῖν). Im Glauben hatte er Gewissheit, dass Gott „die Toten lebendig macht und was nicht ist, ins Dasein ruft“ (4,17).

Ein paralleler, auf die πίστις des Paulus gerichteter Gedanke findet sich in 2Kor 5,7, einem Vers, der in mehrerlei Hinsicht Grundgedanken des Hebräerbrieffs nahesteht und doch einen anderen Akzent setzt: διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους. Zum Glauben, von dem Paulus hier spricht, gehört ein „Wissen“, von dem in 2Kor 4,14 (εἰδότες ὅτι) und 5,1 (οἶδαμεν ὅτι) die Rede war. Wie Abraham ist Paulus gewiss, dass Gott aus dem Tod ins Leben überführt, dass er, „der Jesus ... auferweckt hat, mit Jesus auch uns auferwecken“ (4,14) und uns einen unvergänglichen Leib geben wird. Dieser Glaube kennzeichnet nach Paulus die christliche Existenz. Das „Wandeln im Glauben“ ist „die Signatur seines irdischen Lebens“.¹⁶¹ Mit εἶδος bezeichnet Paulus nicht etwa (aktivisch) das „Schauen“, sondern (passivisch) die Erscheinung bzw. das Sichtbare, nämlich „die kommende neue Leiblichkeit“,¹⁶² derer er sich im Glauben gewiss ist, die aber in seiner irdischen Existenzweise noch nicht „zu Gesicht“ bekommt. Der Satz ist daher so zu übersetzen: „Denn in Glauben wandeln wir, nicht in Sichtbarem.“¹⁶³ Hierzu steht Hebr 11,1 in greifbarer Nähe.

3.2 Die Überzeugungskraft des Glaubens

Der „Denkstil“ des Römerbrieffs

Bultmann betont zurecht, dass das frühchristliche Glaubensverständnis ohne das Element der Erkenntnis gar nicht vorstellbar ist: „Der Glaubende muß ja verstehen, was ihm von Gott und Christus verkündigt wird und wie dadurch seine eigene Situation bestimmt ist.“¹⁶⁴ Vom Glauben kann und muss rational einsichtig Rechenschaft gegeben werden, weil er „von Anfang an das Strukturmoment der Erkenntnis in sich enthält.“¹⁶⁵

Dass Paulus von der „Torheit des Kreuzes“ überführt wurde, hält ihn nicht davon ab, die Heilswirksamkeit des Kreuzestodes Jesu *auch* mit rhetorischen und argumentativen Mitteln¹⁶⁶ und in Anknüpfung an Topoi,

¹⁶¹ O. HOFIUS, „Wandeln im Glauben“ – „Wandeln im Schauen“? Zum Problem der Übersetzung und Auslegung von 2Kor 5,7, ZThK 111 (2014), 271–283, 281.

¹⁶² C. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, ThHK 8, Berlin 2011, 113. Die meisten neueren Kommentare gehen von einer aktivischen Bedeutung von εἶδος aus (vgl. die Belege bei HOFIUS, „Wandeln im Glauben“ [s. Anm. 161], 272 Anm. 7).

¹⁶³ WOLFF, Korinther (s. Anm. 162), 98. HOFIUS („Wandeln im Glauben“ [s. Anm. 161], 281) paraphrasiert: „Ich führe mein gegenwärtiges irdisches Leben als ein Glaubender, der im Glauben der Gabe des neuen Leibes gewiss ist, nicht aber als einer, an dem dieser neue Leib bereits sichtbar in Erscheinung tritt.“

¹⁶⁴ BULTMANN, Theologie (s. Anm. 126), 481. Das gelte nicht nur für die Spätschriften des Neuen Testaments, sondern gerade auch und gerade für die Paulusbrieffe. Was Paulus im Galaterbrief und im Römerbrief theologisch erörtert, dient gerade dazu, „die mit dem Glauben gegebene Erkenntnis zu entfalten“ (ebd.).

¹⁶⁵ GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 144 Anm. 465.

¹⁶⁶ Bahnbrechend war in dieser Hinsicht H.D. BETZ, Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, Hermeneia, Philadelphia 1979. Vgl. zum Rö-

Motive und Denkfiguren der zeitgenössischen Philosophie¹⁶⁷ für das Denken aufzuschließen und dadurch aufzuweisen, dass der Akt des Glaubens zugleich ein Akt des Erkennens ist. Davon zeugt insbesondere der Römerbrief, in dem Paulus weniger als Pioniermissionar denn als Missionsstrategie in Erscheinung tritt. Doch richtet sich die Gedankenführung des Römerbriefs nicht wie im Hebräerbrief nur nach innen auf die vom Glauben bereits überführte, nun aber angefochtene Gemeinde, sondern auch nach außen: Wie Michael Theobald überzeugend nachgewiesen hat, bemüht Paulus sich um eine „möglichst breite, jedermann treffende Argumentationsweise.“¹⁶⁸ Versteht man die briefliche Selbstempfehlung im Sinne einer „Ethos-Beschaffung“ des Autors, dann spricht schon aus Röm 1,14 der Anspruch des Paulus, intellektuell redlich und nach anerkannten Kriterien der Vernunft zu argumentieren.¹⁶⁹ In Röm 1,18–3,20 beispielsweise versucht Paulus zu zeigen, dass seine pessimistische Anthropologie (vgl. summarisch 3,23: πάντες ... ἥμαρτον) nicht nur innerhalb der Wirklichkeitsgewissheit des Glaubens einsichtig ist, sondern einen „*eigenständigen* Erkenntniswert“ beanspruchen kann.¹⁷⁰ „In dem Maß dieser Aufweis gelingt, gewinnt auch die Notwendigkeit der Heilsbotschaft Jesu an Plausibilität.“¹⁷¹

Die πίστις als Thema und Gliederungsprinzip des Römerbriefs

Der Römerbrief bezeugt darüber hinaus einen rhetorischen Spielzug, der innerhalb der frühchristlichen Literatur ohne Parallele ist: Paulus macht die πίστις aus sachlicher und rhetorischer Sicht zum Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation.¹⁷² Die vierfache Nennung des Glaubens in den viel-

merbrief F. SIEGERT, *Argumentation bei Paulus*, gezeigt an Röm 9–11, WUNT 34, Tübingen 1985.

¹⁶⁷ Vgl. zusammenfassend S. VOLLENWEIDER, „Mitten auf dem Areopag“. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament“, *Early Christianity* 3 (2012), 296–320 (zum Römerbrief: a.a.O., 301–303): Röm 1,19–20: aristotelisch-stoisch gefasste natürliche Gotteserkenntnis; 2,14–15: stoischer Topos vom „Naturgesetz“; 6,1–8,39: platonische Metaphorik vom Sterben und Neuerwerden; 7,14–25: platonisch-dualistische Sicht auf den inneren Konflikt des Menschen; 12,1–2: stoisch formatierte Autonomie des Handelns; 13,1–7: Reflex politischer Philosophie. S.a. SCHNELLE, *Das frühe Christentum* (s. Anm. 4), 136–138. Das Ethos des Paulus wird untersucht in Kristin DIVJANOVIC, *Paulus als Philosoph. Das Ethos des Apostels vor dem Hintergrund antiker Populärphilosophie*, NTA 58, Münster 2015.

¹⁶⁸ THEOBALD, *Glaube und Vernunft* (s. Anm. 147), 431.

¹⁶⁹ Vgl. THEOBALD, *Glaube und Vernunft* (s. Anm. 147), 422 Anm. 22.

¹⁷⁰ THEOBALD, *Glaube und Vernunft* (s. Anm. 147), 420.

¹⁷¹ THEOBALD, *Glaube und Vernunft* (s. Anm. 147), 419 (zum Römerbrief).

¹⁷² Vgl. hierzu T. SCHUMACHER, *Ein Schlüssel zum Römerbrief. Zur Bedeutung von Röm 1,16f. für die Briefkomposition*, in: H. Zaborowski/S. Loos/T. Schumacher (Hg.), *An die Römer. Urtext – Übersetzungen – Philosophische und theologische Interpretatio-*

schichtigen Leitversen Röm 1,16–17 ist ein deutliches Signal für seine Bedeutsamkeit. Nach den Regeln antiker Rhetorik stellt die *propositio* den „gedankliche[n] Kernbestand“ und den Beginn der folgenden Beweisführung dar.¹⁷³ Auf jedem einzelnen Wort liegt Gewicht. Das „Evangelium“ als macht- und heilvolles Werkzeug zur Rettung aller, die glauben, ist für Paulus das Leitwort, das er expliziert. „Kraft Gottes“ und „Gerechtigkeit Gottes“ stellt er betont vor die beiden folgenden Begründungssätze. Und doch „scheint der Brennpunkt der Satzreihe insgesamt ... die Glaubens-thematik zu sein, denn sie ist es, die alle einzelnen Aussagen zusammenbindet.“¹⁷⁴ Was Paulus über das Evangelium, die Kraft und Gerechtigkeit Gottes sagt, ist bei seinen Adressaten unumstritten; aber dass dies alles auf den Glauben hinausläuft und an den Glauben gebunden ist, das erweist sich als Stein des Anstoßes. Für die Auslegung des Römerbriefes legt sich nun nahe, diesen „am meisten umstrittenen und alles umfassenden Begriff des Glaubens“¹⁷⁵ in den zentralen Aussagen und entscheidenden Wendungen des Gedankengangs zu erwarten. In der Tat kann gezeigt werden, dass Paulus die *πίστις* als literarischen Topos verwendet, um mittels des Motives des Glaubens die Überzeugungskraft des Glaubens selbst herauszuarbeiten.¹⁷⁶

4. Der Anschluss an Christus nach dem Hebräerbrief: „kognitive Christusmimesis“

4.1 *Jesus als Glaubender*

Die exegetisch¹⁷⁷ wie auch dogmatisch¹⁷⁸ motivierte Ablehnung der Ansicht, dass der Hebräerbrief Jesus als Subjekt der *πίστις* versteht, musste

nen, Interpretationen und Quellen 3, Freiburg i.Br. 2013, 351–393; M. THEOBALD, Der „strittige Punkt“ (Rhet. a. Her. I,26) im Diskurs des Römerbriefs. Die *propositio* 1,16f und das Mysterium der Errettung ganz Israels (1999), in: ders., Studien zum Römerbrief, WUNT 136, Tübingen 2001, 278–323. S.a. SCHLIESSER, Abraham's Faith (s. Anm. 153), 240–251.

¹⁷³ H. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart 42008, §346. Vgl. Quintilian, inst. 4,1,1 (*propositio ... omnis confirmationis initium*).

¹⁷⁴ THEOBALD, Der „strittige Punkt“ (s. Anm. 172), 283.

¹⁷⁵ So E. LOHMEYER, Grundlagen paulinischer Theologie, BHTh 1, Tübingen 1929, 115.

¹⁷⁶ Der Nachweis kann hier nicht im Einzelnen geführt werden. Vgl. zusammenfassend SCHLIESSER, Was ist Glaube? (s. Anm. 153), 54f.

¹⁷⁷ Vgl. z.B. SPICQ, Hébreux II (s. Anm. 45), 386: „[J]amais l'Écriture ne parle du Christ comme d'un croyant.“ A. VANHOYE, La lettre aux Hébreux. Jésus Christ, médiateur d'une nouvelle alliance, Jésus et Jésus-Christ 84, Paris 2002, 91f.: „[L]e Nouveau

der mittlerweile weithin anerkannten Auffassung weichen, dass er „Jesus ausdrücklich selbst als Glaubenden vor[stellt].“¹⁷⁹ Christopher Richardson will in seiner neuen Studie sogar zeigen, dass der Glaube Jesu nicht nur zum Thema gemacht wird, sondern zur wichtigsten Lehre des Briefes avanciert.¹⁸⁰ Freilich trifft der Autor des Hebräerbriefs nirgendwo eine Aussage nach dem Muster ἡ πίστις ἣν ἔχει Ἰησοῦς,¹⁸¹ und nirgendwo fällt ein Satz wie Ἰησοῦς ἐπίστευσεν. Doch redet der Hebräerbrief vom Vertrauen des Messias Jesus (2,13: πεποιθώς), von der Treue des Hohepriesters und Apostels (2,17; 3,2: πιστός), von der Gottergebenheit (5,7: εὐλάβεια) und dem Gehorsam (5,8: ὑπακοή) des Gottessohnes und schließlich von der Eigenschaft Jesu als „Anführer und Vollender des Glaubens“ (τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν) (12,2). Ebenso deutlich, wie der Verfasser Jesus zum Subjekt des Glaubens macht, stellt er die Einzigartigkeit des Glaubens Jesu heraus.

Schon David Schulz hat auf den merkwürdigen Sachverhalt hingewiesen, dass sich der Glaube *an* Christus, „das Fundament der meisten christlichen Ansichten“, nirgendwo im Hebräerbrief finde.¹⁸² In der Tat ist der Glaube im Hebräerbrief augenscheinlich ausschließlich auf Gott gerichtet, und alle Versuche, in der „impliziten Logik“ des Briefes den Gedanken eines Glaubens an Christus im paulinischen Sinne zu entdecken,¹⁸³ scheitern am Textbefund. Insbesondere die Monographie von Erich Gräßer arbeitete sich an der Frage ab, wie der Verfasser des Hebräerbriefes „das urchristliche Kerygma in einer so explizit christologischen Weise entfalten kann, ohne die Pistis in einen direkten Bezug zu Christus zu setzen.“¹⁸⁴ Man könne für den Hebräerbrief nur das „Fehlen eines spezifisch christlichen Glaubensbegriffes“¹⁸⁵ konstatieren und müsse sich damit abfinden, dass

Testament n’attribue jamais à Jésus l’action de ‚croire.‘“ Vgl. die Zusammenschau bei RICHARDSON, *Pioneer* (s. Anm. 58), 2–6.

¹⁷⁸ Vgl. LÜNEMANN, *Hebräerbrief* (s. Anm. 60), 389 (s.o. bei Anm. 60).

¹⁷⁹ SÖDING, *Zuversicht* (s. Anm. 61), 215. Vgl. KARRER, *Hebräer 2* (s. Anm. 79), 302.

¹⁸⁰ RICHARDSON, *Pioneer* (s. Anm. 58), 15 („the most important doctrine in the epistle“; weniger absolut a.a.O., 255). Zurückhaltender äußert sich T.R. SCHREINER, *Commentary on Hebrews, Biblical Theology for Christian Proclamation*, Nashville 2015, 101 Anm. 115: „Richardson overstates the importance of this theme but rightly sees its presence.“

¹⁸¹ Vgl. M. SILVA, *Faith versus Works of Law in Galatians*, in: D.A. Carson/P.T. O’Brien/M.A. Seifrid (Hg.), *Justification and Variegated Nomism*, Band 2: *The Paradoxes of Paul*, WUNT 2/181, 217–248, 231 Anm. 36: „[N]o NT author ever uses an unequivocal expression to indicate Jesus’ faith(fulness), such as ἡ πίστις ἣ [sic] ἔχει Ἰησοῦς or anything of the sort.“

¹⁸² SCHULZ, *Hebräer* (s. Anm. 24), 111.

¹⁸³ So in extremer Einseitigkeit V. RHEE, *Christology and the Concept of Faith in Hebrews 5:11–6:20*, JETS 43 (2000), 83–96 (84: „implicit logic“); DERS., *Faith in Hebrews*, 56: „Thus it may be said that Christ is implicitly depicted as the object of faith throughout the book.“

¹⁸⁴ GRÄSSER, *Glaube* (s. Anm. 22), 214.

¹⁸⁵ GRÄSSER, *Glaube* (s. Anm. 22), 217.

„der ‚Glaube an Jesus‘ kein Gegenstand theologischer Reflexion“ sei.¹⁸⁶ Doch ist die Frage nach der Christologie des Glaubens damit noch nicht erledigt.

4.2 „Kognitive Mimesis“

Nun könnte der Gedanke, dass Jesus als „Anführer und Vollender des Glaubens“ den Weg des Glaubens vorangegangen ist und die Weggemeinschaft der Glaubenden zum Ziel führt, mit der Aufforderung einhergehen, Jesus und seinem Beispiel zu folgen, seinen Weg nachzugehen. Doch auch davon spricht der Hebräerbrief nicht. Weder wird ausdrücklich zum „Glauben an Jesus“ aufgerufen, noch zum „Glauben wie Jesus.“ Die Orientierung an Jesus und am Vorbild des ‚Jesusglaubens‘ vollzieht sich in der Sphäre des Reflexiven und Kontemplativen; es fallen Begriffe wie *κατανοεῖν* (3,1; vgl. 2,9), *ἄφορᾶν* (12,2) und *ἀναλογίζεσθαι* (12,3). Es steht außer Frage, dass für den *auctor ad Hebraeos* aus dem Nachdenken auch das Nachfolgen erwächst, doch ist die kognitiv-geistige Akzentuierung markant.¹⁸⁷ Der Anschluss an Christus nach dem Hebräerbrief kann daher als „kognitive Mimesis“ umschrieben werden.¹⁸⁸

Hebr 3,1

Christus ist als der *πρόδρομος* (Hebr 6,20) Gegenstand einer eindringlichen Betrachtung derer, die nachkommen. Die erste unmittelbare Anrede an die Adressaten des Hebräerbriefs ergeht als ein nachdrücklicher Appell, der in der übrigen neutestamentlichen Literatur kein Gegenstück hat.¹⁸⁹ „Daher, heilige Brüder, ihr Teilhaber (*μέτοχοι*) einer himmlischen Berufung, gebt Acht (*κατανοήσατε*) auf den Gesandten und Hohepriester unseres Bekenntnisses: Jesus, der treu ist (*πιστὸν ὄντα*) dem, der ihn eingesetzt hat ...!“ (3,1–2). Der Satz ist in mehrerlei Hinsicht aufschlussreich für die Gestalt der Beziehung zwischen den Christen und Jesus, dem Hohepriester und Apostel.

¹⁸⁶ GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 77. Vgl. a.a.O., 79: „Der spezifisch *christliche* (,christologische‘) Glaube findet im Hb keine Fortsetzung, weder in der reflektierten Weise des Apostels Paulus, noch in der unreflektierten der Synoptiker.“

¹⁸⁷ Auch Agon-Metaphorik ist präsent (Hebr 12,1–2), jedoch werden die beiden Aufforderungen, Ballast abzuwerfen und ausdauernd zu laufen, nicht direkt mit einer Ausrichtung auf den Vorauseilenden in Verbindung gebracht.

¹⁸⁸ Der Hebräerbrief verwendet den Begriff *μιμητής* freilich nicht im Blick auf Christus, sondern im Blick auf diejenigen, die durch Glauben und Geduld die Verheißung ererben (Hebr 6,12).

¹⁸⁹ Vgl. BACKHAUS, Hebräerbrief (s. Anm. 11), 136. A.a.O., 134 auch die folgende Übersetzung.

Zunächst fällt die Verwendung des Verbs κατανοεῖν mit Blick auf Jesus ins Auge,¹⁹⁰ mit dem der Verfasser dazu auffordert, den Blick – „euren Glaubensblick, denn πίστει νοοῦμεν [11,3]“¹⁹¹ – auf Jesus zu richten. Gemeint ist ein eindringliches, verweilendes, empathisches Betrachten,¹⁹² das auch den Verstand engagiert und zur Einsicht durchdringt, dass Jesus treu ist (vgl. 2,17). Es ist, zweitens, kein Zufall, dass hier wie auch andernorts pointiert von Ἰησοῦς die Rede ist, denn die Angeredeten sind aufgefordert, Jesus als Menschen und in seiner Menschlichkeit zu betrachten und aus seiner Standhaftigkeit Mut und Motivation für ihre eigene Glaubenspraxis zu ziehen. Drittens ist es für die Glaubensauffassung des Schreibens höchst bedeutsam, dass Jesus als πιστός apostrophiert wird.¹⁹³ Er hat seine Treue darin erwiesen, dass er sich in seinen eigenen Versuchungen bewährt hat und dadurch denen helfen kann, die gegenwärtig Versuchungen ausgesetzt sind (2,18). Die Standhaftigkeit Jesu kulminiert im „Schmecken des Todes“, der äußersten Erniedrigung, aus der gleichsam die Heilsbedeutung dieser Erniedrigung erwächst (ὕπερ παντός) (2,9; vgl. 2,14).

Der Teilhabe Jesu an der Menschlichkeit der Glaubenden (2,14) korrespondiert ihre Teilhabe an ihm (3,14: μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ): „Das Sein der Christen als ‚Teilhhaber des Christus‘ verwirklicht sich nicht anders als dadurch, daß sie die ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως bis ans Ende fest bewahren – und gerade so nun auch ihrerseits den Weg gehen, den Jesus selbst als ‚Anfänger und Vollender des Glaubens‘ bereits gegangen ist (12,2).“¹⁹⁴ Mit der Wendung „Teilhhaber des Christus“ erläutert der Verfasser also, was es heißt, „Teilhhaber an der himmlischen Berufung zu sein“ (3,1; vgl. 1,9). Seine Botschaft ist eindeutig: Wer das Treu-Sein des Hohepriesters Jesus reflektiert (im doppelten Wortsinn) und daraus seine Konsequenzen zieht, dessen Glaube wird nicht wanken. „Christ bleibt, wer auf Christus

¹⁹⁰ Das Wort ist offensichtlich ein Vorzugswort des Lukas: Lk 6,41; 12,24.27; 20,23; Apg 7,31.32; 11,6; 27,39). Jedoch findet es auch im übrigen Neuen Testament Verwendung, darunter im Römerbrief (s.u.).

¹⁹¹ F. DELITZSCH, Kommentar zum Briefe an die Hebräer. Mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung, Leipzig 1857,104.

¹⁹² Vgl. mit diskursanalytischer Rahmentheorie C.L. WESTFALL, A Discourse Analysis of the Letter to the Hebrews. The Relationship between Form and Meaning, Library of New Testament Studies 297, London, 2005, 111: „The readers are ... the intended sensors of the cognitive process of thinking intently.“ S.a. Hebr 10,24 (ebenfalls imperativisch gebraucht): καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους. Dies ist als Anweisung „zur wechselseitigen Kontrolle loyalen Glaubensvollzugs“ zu verstehen (K. BACKHAUS, Auf Ehre und Gewissen! Die Ethik des Hebräerbriefs, in: ders., Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief, WUNT 240, Tübingen 2009, 215–237, 220).

¹⁹³ Mit dem Adjektiv πιστός werden neben dem Hohepriester Jesus (Hebr 2,17; 3,1) auch Gott (10,23; 11,11) und Mose (3,5 im Zitat aus LXX Num 12,7) bezeichnet.

¹⁹⁴ WEISS, Hebräer (s. Anm. 2), 264.

schaut.“¹⁹⁵ Und wer – auf Christus schauend – Christ bleibt, hat Anteil an seinem Geschick und seiner endzeitlichen Würde und tritt ein in „die soteriologische *Teilhaberschaft* am Erlösungsgeschehen.“¹⁹⁶

Hebr 12,2–3

Hebr 12,3 ist sachlich auf Engste verwandt mit Hebr 3,1. Wieder erscheint ein Appell an das vernünftige, fromme Denken, das zu lebenspraktischen Konsequenzen führt: „Betrachtet (*ἀναλογίσασθε*) den, der eine solche Anfeindung durch die Sünder gegen sich erduldet hat, damit ihr nicht ermatet, ausgezehrt an euren Seelen.“ Das Verb *ἀναλογίζεσθαι* bezeichnet „das vergleichende oder erwägende Betrachten.“¹⁹⁷ Wieder soll die Kontemplation und die reflektierte Aneignung der Erniedrigung Jesu dazu dienen, Energie für den Glaubensweg zurückzugewinnen und Müdigkeit abzuschütteln.

Der wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Ausdruck in diesem Abschnitt ist *ἀφορᾶν* (12,2; vgl. 11,26: *ἀποβλέπειν*). Er ist wie *ἀναλογίζεσθαι* neutestamentliches (und biblisches) *hapax legomenon*, ist aber bei jüdischen und paganen Autoren belegt, wo er (wie in 12,2 mit *εἰς* oder auch mit *πρός τι* gebraucht) die Bedeutung hat, den Blick auf jemanden zu richten – und zwar nicht bloß „die leiblichen Augen ... sondern vornehmlich das Auge des Geistes, um worauf Acht zu geben ..., und sich dadurch in seinem Wandel stärken oder leiten zu lassen.“¹⁹⁸ Wieder sticht die ‚intellektuelle‘ Färbung des Gedankens hervor: Es kann nicht darum gehen, dem „Vorläufer“ blindlings hinterherzulaufen, ohne sich über Kosten und Konsequenzen im Klaren zu sein, sondern sich durch die Kontemplation seines Beispiels anspornen zu lassen und seinem Lauf im Geiste nachzugehen, um wie er zum Ziel zu gelangen. Es schwingt in dem Satz auch mit, dass die *ganze* Aufmerksamkeit auf Jesus gerichtet sein soll – weg (*ἀπό*) von allem, was potentiell vom eigentlichen Fokus ablenkt, hin (*εἰς*) zu dem, der allein „Anführer und Vollender“ ist.¹⁹⁹

¹⁹⁵ BACKHAUS, Hebräerbrief (s. Anm. 11), 136.

¹⁹⁶ GRÄSSER, Hebräer I (s. Anm. 1), 160.

¹⁹⁷ LÜNEMANN, Hebräerbrief (s. Anm. 60), 391.

¹⁹⁸ BLEEK, Hebräer Band 2/2 (s. Anm. 82), 862. Aus dem griechisch-römischen Schrifttum wird häufig eine Passage Epiktets angeführt, der dazu auffordert, seinen Lehren und Darlegungen nachzusinnen und den Beispielen Beachtung zu schenken (Epiktet, diatr. 4,1,170). Auch Gott ist Gegenstand der Betrachtung (vgl. Epiktet, diatr. 2,19,29; Josephus, Ant. 8,290; 4Makk 17,10).

¹⁹⁹ Vgl. O'BRIEN, Hebrews (s. Anm. 103), 453 mit Anm. 33: „The author's appeal calls for concentrated attention that turns away from all distractions, with eyes only for Jesus.“ S. in diesem Sinn auch N.C. CROY, *Endurance in Suffering. Hebrews 12:1–13 in Its Rhetorical, Religious, and Philosophical Context*, Society for New Testament Studies Monograph Series 98, Cambridge 1998, 174.

Es wird nicht gesagt, dass der Modus des Anschlusses an Jesus im Glauben besteht, obwohl doch – analog zu ἀναλογίσασθε (12,3) und κατανοήσατε (3,1) – der Imperativ πιστεύετε eigentlich „nicht unangebracht“ wäre.²⁰⁰ Doch hat einerseits die Formel vom „Glauben an Christus“ keinen Ort in der an einer „axe théocentrique“²⁰¹ aufgehängten Gedankenwelt des *auctor ad Hebraeos*, und andererseits geschieht der Anschluss an Christus nicht im Glauben an ihn, sondern in der Reflexion und Realisierung seines vorbildhaften Glaubens. Diejenigen, die (wie er) ausdauernd glauben, gehen (wie er) ein in den himmlischen Ruheort: Εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς [τὴν] κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες (4,3). Indem die Christen das Geschick Jesu betrachten und es sich reflexiv aneignen, verlieren andere Plausibilitäten ihre Anziehungskraft bzw. ihr Bedrohungspotential.²⁰² Die sich an Christi Glauben orientieren, bannen die allseits lauernde Gefahr des Rückfalls ins Heidentum und erhalten als Christi „Genossen“ Anteil am Heil.²⁰³ Die partizipatorische Christologie des Hebräerbriefes ist einzigartig im Neuen Testament und hat doch in der paulinischen Theologie ein noch wirkmächtigeres Pendant.

5. Der Anschluss an Christus nach Paulus: partizipatorische „Christusmystik“

5.1 Christi Gehorsam und πίστις Χριστοῦ

Paulus' Rede von Christi Gehorsam,²⁰⁴ seinem vorbildhaften Leiden²⁰⁵ und seinem heilsbringenden Tod weist den Apostel zunächst in einen mit dem

²⁰⁰ So GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 62 mit Anm. 387.

²⁰¹ SPICQ, Hébreux I (s. Anm. 45), 149 Anm. 7 („axe théocentrique de la théologie de Hébr.“).

²⁰² Dazu gehört auch, sich entgegen der sozialen Codes und Normen des Leidens Jesu nicht zu schämen. Vgl. z.B. KOESTER, Hebrews (s. Anm. 109), 536: „[T]o despise shame is to reject the view of those people who have declared that the cross is dishonourable. Hebrews argues that Jesus suffered in obedience to God (2:10–18; 5:7–10; 10:5–10), following a standard different from that of Greco-Roman society.“ Wegweisend in diesem Zusammenhang ist die sozialgeschichtlich angelegte Studie von DESILVA, *Despising Shame* (s. Anm. 131).

²⁰³ Vgl. BACKHAUS, *Auf Ehre und Gewissen* (s. Anm. 192), 221 mit Anm. 23. Der Autor warnt vor einem „Rückfall“ nicht in die jüdische Mutterreligion (so pointiert B. LINDARS, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge 1991, 4), sondern in die dominante Kultur des stadtrömischen Heidentums.

²⁰⁴ Vgl. Röm 5,19; Phil 2,8; Hebr 5,8. Wie Hebr 5,8 sind auch die paulinischen Formulierungen durch eine „Objektlosigkeit des Gehorsams“ gekennzeichnet (U.B. MÜLLER, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, ThHK 11/1, Leipzig 2002, 107, zu Phil 2,8). Richtig sicherlich J. REUMANN, *Philippians. A New Translation with Introduction and*

Hebräerbrief verwandten christologischen Traditionsraum. Doch er spricht an keiner Stelle vom *Glauben* Jesu (lässt man die umstrittenen Stellen Röm 3,22.26; Gal 2,16.20; 3,22; Phil 3,9 einmal außer Acht), dafür aber auf vielfältige Weise – verbal, nominal, adjektivisch – vom Glauben Abrahams.²⁰⁶ Nichtsdestotrotz erblickt eine wachsende Zahl von Exegetinnen und Exegeten in Phil 2,5–11 und Röm 5,15–21 eine Entfaltung der enigmatischen Genitivverbindung πίστις Χριστοῦ.²⁰⁷ Die mittlerweile ausufernde Debatte zu dieser Wendung kann hier nicht einmal im Ansatz ausgewertet werden.²⁰⁸ Wenn oben gesagt wurde, dass die πίστις Χριστοῦ-Welle in die Hebräerforschung überschwappt, dann scheint umgekehrt, dass die Rede vom Glauben Jesu im Hebräerbrief gelegentlich auf paulinische Texte übertragen wird.

Vertreter der *genitivus subjectivus*-Interpretation stellen ihre Deutung des Glaubens Christi in den Rahmen einer „representative christology“,²⁰⁹ einer „interchange soteriology“,²¹⁰ bzw. eines grundlegenden „participatory rationale“. ²¹¹ Grundlegend ist der Gedanke, dass Christi Glaube und Gehorsam ein Muster für die christliche Existenz darstellen. Wie es zur existentiellen Aneignung des vorbildhaften Glaubensgehorsams Christi kommen kann, wird auf unterschiedliche Weise beschrieben, z.B. als metaphorische Analogie zu Christi Glaube,²¹² als Teilhabe an Christi Glaubensgehorsam,²¹³ als „isomorphe“ Mi-

Commentary, AncB 33B, New Haven 2008, 352: „Christ’s obedience to the will of God is implied ..., but not stated.“

²⁰⁵ Vgl. z.B. 2Kor 1,5; Phil 3,10; Hebr 2,9 (τὸ πάθημα τοῦ θανάτου).18; 5,8.

²⁰⁶ Vgl. nur Röm 4,3; Gal 3,6: ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ; Röm 4,16: πίστις Ἀβραάμ; Gal 3,9: ὁ πιστὸς Ἀβραάμ.

²⁰⁷ Vgl. exemplarisch L.T. JOHNSON, Romans 3:21–26 and the Faith of Jesus, CBQ 44 (1982), 77–90, 87–89; R.B. HAYS, Πίστις and Pauline Christology: What Is at Stake? (1997), in: ders., The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11, Grand Rapids ²2002, 272–297, 286.

²⁰⁸ Vgl. den Aufsatz von T. Schumacher in diesem Band, der durchaus anders akzentuiert. Meine eigene Sicht ist ausführlich dargelegt in B. SCHLIESSER, „Christ-Faith“ as an Eschatological Event (Galatians 3.23–26). A „Third View“ on Πίστις Χριστοῦ, JSNT 38 (2016), 277–300.

²⁰⁹ Vgl. HAYS, Faith (s. Anm. 207), 204.

²¹⁰ Vgl. M.D. HOOKER, Πίστις Χριστοῦ (1989), in: DIES., From Adam to Christ. Essays on Paul, Cambridge 1990, 165–186, 173–175.

²¹¹ D.A. CAMPBELL, The Deliverance of God. An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul, Grand Rapids 2009, 757; vgl. DERS. Participation and Faith in Paul, in: M.J. Thate/K.J. Vanhoozer/C.R. Campbell (Hg.), „In Christ“ in Paul. Explorations in Paul’s Theology of Union and Participation, WUNT 2/384, Tübingen 2014, 37–60.

²¹² Vgl. HAYS, Πίστις and Pauline Christology (s. Anm. 207), 297: „The relation between our faith and the faith of Christ is ... metaphorical: our faith answers and reflects his – indeed, *participates in his*.“ „The ‚mapping‘ of one concept onto the other is not strictly isomorphic, because the correspondences are metaphorical.“

²¹³ Vgl. HOOKER, Πίστις Χριστοῦ (s. Anm. 210), 185: „[T]he believer’s initial response – his faith – is a sharing in the obedient, faith response of Christ himself.“

mesis von Jesu Glaubensleben²¹⁴ oder als die Übernahme des messianischen Erkennungszeichens, d.h. der πίστις.²¹⁵ Am Ende bleibt m.E. die Zuordnung von christlichem Glauben und Christusglaube im Lager der „subjectivists“ so vieldeutig wie vage.

Bezeichnend ist, dass weder der Hebräerbrief noch Paulus großes Gewicht auf einzelne Episoden des „kurzen“ (Hebr 2,7.9) irdischen Weges Jesu legen.²¹⁶ Die Bedeutung des Lebens Jesu liegt in seinem πάθημα τοῦ θανάτου (Hebr 2,9) bzw. seinem Gehorsam μέχρι θανάτου (Phil 2,8): „Heilsbedeutsam sind Tod und Erhöhung, nicht die vita Jesu.“²¹⁷ Andere Elemente erfahren eine je eigene Akzentuierung. Die Erhöhungsperspektive, die beide Autoren miteinander verbindet, ist unterschiedlich ausgeprägt: Paulus denkt im ‚Philipperrhymnus‘ an die Inthronisation Jesu, die mit einer Übertragung der Herrschaft durch Gott einhergeht (Phil 2,9–11), während der Hebräerbrief die „Inauguration zum Hohenpriester des Neuen Bundes“ vor Augen hat (vgl. Hebr 5,10; 6,19–20).²¹⁸

Röm 5,19

Die in Röm 5,19 formulierte These, dass durch den „Gehorsam des Einen“ die Vielen zu Gerechten werden, erinnert in soteriologischer Hinsicht an den Hebräerbrief, doch fehlt bei Paulus die paradigmatische Komponente, die im Hebräerbrief eine herausragende Funktion einnimmt und einen Kerngedanken seiner Soteriologie darstellt. Bei Paulus ist keine Rede davon, dass aus dem Gehorsam Christi der Gehorsam der Vielen erwachsen solle. Auch sieht Paulus keine Veranlassung, den Gehorsam Christi mit einem alttestamentlichen Glaubensparadigma zu verknüpfen. Im Unterschied zum Hebräerbrief wird hier nicht die Ahnenreihe der Glaubenden durch Christi Gehorsam zu einem krönenden Abschluss gebracht, sondern Christi singulärer Gehorsam legt die Grundlage für die Rechtfertigung des Gottlosen aus Glauben (vgl. Röm 4,5; vgl. 5,6), die in einem Leben im

²¹⁴ Vgl. CAMPBELL, *Deliverance* (s. Anm. 211), 756: „Christian faith,‘ which seems to embrace several aspects ranging from right beliefs about God, through trust, to steadfast fidelity over time, is isomorphic with Christ’s own ‚faith‘.“

²¹⁵ Vgl. N.T. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God*, Christian Origins and the Question of God 4, London 2013, 1000: „Jesus’ *pistis* evokes the *pistis* of all those who believe the gospel, and this *pistis* thereby becomes the appropriate badge both of their membership in the covenant family and of their sharing in the results of his ‚faithful‘ sin-bearing vocation.“

²¹⁶ Dies gilt für Paulus unbenommen der Tatsache, „that knowledge of and interest in the life and ministry of Jesus was an integral part of his theology albeit referred to only *sotto voce* in his written theology“ (J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998, 195).

²¹⁷ GRÄSSER, *Hebräer I* (s. Anm. 1), 297.

²¹⁸ BLEEK, *Hebräer 2/2* (s. Anm. 82), 93.

Glauben Gestalt gewinnt (vgl. Röm 4,18–21; 5,2–5).²¹⁹ Beides – in dogmatischer Terminologie: die *iustificatio impii* und die *perseverantia* – sieht Paulus im Glauben des Stammvaters Abraham präfiguriert und im Gehorsam Christi grundgelegt. Auch der bei Paulus stets präsente, enge Konnex zwischen dem Glauben und der Gottlosigkeit bzw. der Sünde lässt es als unwahrscheinlich erscheinen, dass er sich Jesus als Glaubenden vorstellt.²²⁰

Gal 3,23–25

Insbesondere machen die πίστις (Χριστοῦ)-Belege in Gal 3,23–25 die disparaten Denkvoraussetzungen der beiden „Glaubenstheologen“ sichtbar: In „apokalyptischer“ Begrifflichkeit (Gal 3,23.25: ἔρχεσθαι, ἀποκαλύπτεσθαι) beschreibt Paulus den Christusglauben als eschatologisches Ereignis, das natürlich nicht mit einer Seelenverfassung (διάθεσις) Christi zu identifizieren ist,²²¹ sondern vielmehr mit Christi Kommen am πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal 4,4). Paulus redet „pointiert temporal von der πίστις“ im Sinne eines in Zeit und Raum hereinbrechenden Heilsgeschehens.²²² Schon allein deshalb käme Paulus nicht auf die Idee, eine lange Reihe von Glaubenszeugen aufzuzählen, die von Christus besiegelt würde. Dass Abraham glaubte, ist ein „Anachronismus“, denn er glaubte, bevor der Christusglaube als neue Heilssetzung überhaupt erst existentiell realisiert werden konnte. So ist Abraham für Paulus der „präexistente“ Glaubende und als solcher „das präexistente Glied der Ekklesia“, „Typus des neuen Gottes-

²¹⁹ Nur wer diese Verzahnung zwischen Kapitel 4 und 5 übersieht und eine direkte Verbindung zwischen der subjektiv verstandenen πίστις Christi in Röm 3,21–26 und seiner ὑπακοή in Röm 5,15–21 herstellen will, kann zum Urteil gelangen, dass das Abrahamkapitel den Gedankengang störe (so HOOKER, Πίστις Χριστοῦ [s. Anm. 210], 169: „something of an intrusion“).

²²⁰ Vgl. C.E.B. CRANFIELD, On the Πίστις Χριστοῦ Question, in: ders., On Romans and Other New Testament Essays, Edinburgh 1998, 81–97, 96: „It [sc. faith] is the attitude of one who knows and confesses that he is a sinner. This ‚negative‘ function of πίστις/πιστεύειν is very evident in Paul’s appeal to Abraham in Romans 4 ... If πίστις ... was in Paul’s mind as strongly associated with the situation of the sinner who knows that he has no ground on which to stand before God except God’s own sheer grace in Jesus Christ as I think it was, then this would suggest that it would not be likely to come at all naturally to him to speak of Jesus Christ’s πίστις.“ Für den Hebräerbrief besteht diese Verbindung nicht: Jesus war „ohne Sünde“ (4,15: χωρὶς ἁμαρτίας) und erweist gerade darin seine einzigartige πίστις.

²²¹ So aber der Sache nach H.-S. CHOI, ΠΙΣΤΙΣ in Galatians 5:5–6. Neglected Evidence for the Faithfulness of Christ, JBL 124 (2005), 467–490, 476, der allerdings gleichzeitig vom Christusglauben als einem eschatologischen Ereignis spricht.

²²² E. JÜNGEL, Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theologische Studie zu Röm 5,12–21, in: ders., Unterwegs zur Sache, Tübingen³2000, 145–172, 151.

volkes“.²²³ An ihm als *προπάτωρ* (Röm 4,1) des Gottesvolkes hat Gott in typologischer Weise gehandelt und ihm „proleptisch“ Teilhabe am Heil gewährt. Eine analoge, keineswegs identische Rolle nimmt Christus im Hebräerbrief ein: Christus ist der *πρόδρομος* (Hebr 6,20) des wandernden Gottesvolkes, der als Anfänger des Heils viele in die Herrlichkeit führte (2,10). Im Unterschied zum Hebräerbrief identifiziert Paulus Abraham als das Urbild und Vorbild des Glaubens, nicht Christus,²²⁴ und Christus „ist nicht wie Abraham Urbild des Glaubens, sondern Herr seiner Gemeinde.“²²⁵

5.2 „*Sein in Christus*“

Der Anschluss an den „Christusglauben“ vollzieht sich nach Paulus weder im Rahmen einer reflexiven Versenkung in die Glaubensweise Christi wie im Hebräerbrief noch in einer existentiellen Aneignung des Glaubensgehorsams Christi. Am Anfang steht das durchaus auch in einem kognitiven Sinn aufzufassende „Fürwahrhalten des christlichen Kerygmas“, d.h. die innere Zustimmung zum Inhalt der Botschaft des Evangeliums, dass Christus gestorben und wieder auferstanden ist.²²⁶ Freilich weist der paulinische Gebrauch der Glaubensterminologie über das bloße geistige Aneignen hinaus und fasst darin ein die ganze Existenz in Beschlag nehmendes Verhältnis zu Christus, welches wiederum nicht ohne eine soziale Dimension gedacht werden kann.

Um die Christusbeziehung in Worte zu kleiden, bewegt sich Paulus in zwei ineinander verschränkten Vorstellungsbereichen: dem juristisch konnotierten Bereich der Rechtfertigung aus Glauben und dem partizipatorisch gefassten Bereich der Teilhabe der Glauben-

²²³ F. NEUGEBAUER, In Christus = En Christoi. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis, Göttingen 1961, 168f.

²²⁴ Zur Beschreibung Abrahams als Urbild des Glaubens vgl. z.B. E. KÄSEMANN, Der Glaube Abrahams in Röm 4, in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 140–177, 141; ausführlich SCHLIESSER, Abraham's Faith (s. Anm. 153), 404–408.

²²⁵ KÄSEMANN, Der Glaube Abrahams (s. Anm. 224), 142.

²²⁶ E. WISSMANN, Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit, FRLANT 23, Göttingen 1926, 38. Wissmann (a.a.O., 66f.) gelangt allerdings zu dem gewiss einseitigen Schluss, dass πίστις bei Paulus nichts anderes sein könne als „glauben im nackten, nüchternen Sinn der bejahenden Aneignung und Zustimmung“. Vgl. BULTMANN, Art. πιστεύω κτλ. (s. Anm. 5), 218f., der allerdings die Einseitigkeit seines Schülers Wissmann vermeidet, wenn er schreibt: „Ist die πίστις die gläubige Annahme dessen, was das Kerygma verkündigt, so reduziert sie sich doch nicht auf eine fides historica, weil sie als das Bekenntnis zu Gottes Tat deren Gültigkeit je für mich anerkennt.“ Bultmanns „je für mich“ unterschlägt umgekehrt den konstitutiven Gemeinschaftsbezug des Glaubens (vgl. A. VON DOBBELER, Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens, WUNT 2/22, Tübingen 1987, 271; B.C. DUNSON, Faith in Romans. The Salvation of the Individual or Life in Community?, JSNT 34 [2011], 19–46; s.a. den Aufsatz von Jakob Spaeth in diesem Band).

den an Christus. Die Frage, wie die juristische und die partizipatorische Dimension aufeinander zu beziehen sind, ist notorisch umstritten,²²⁷ kann hier aber außer Acht bleiben.

Von Interesse ist in unserem Zusammenhang auch die paulinische Ausprägung des *imitatio Christi*-Gedankens und die damit verknüpfte Verwendung des Verbes φρονεῖν (vgl. Röm 15,5; Phil 2,5). Der Begriff trägt durchaus einen reflexiven Akzent, doch er meint in einem umfassenderen Sinn eine Gesinnung, „in der Denken und Wollen eine Einheit bilden“.²²⁸ Der in den „Philipperrhymnus“ überleitende Satz Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Phil 2,5) birgt eine Vielzahl von exegetischen Problemen. Gleichwohl steht außer Frage, dass sich die von den Philippern angemahnte Geisteshaltung nicht wie im Hebräerbrief unmittelbar auf die Person Christi richtet. Mit dem Pronomen τοῦτο nimmt Paulus Bezug auf die eindringlichen Sätze des voranstehenden Abschnitts (Phil 2,1–4), weist aber zugleich und vor allem voraus (ὅ) auf die gleich folgenden christologischen Voraussetzungen der Mahnung im „Hymnus“ (Phil 2,6–11). Sehr kontrovers wird die Bedeutung der Wendung ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ diskutiert.

Es lässt sich ein „ethisches“ von einem „kerygmatischen“ Verständnis unterscheiden.²²⁹ Ist Paulus zuallererst auf die ethischen Implikation des Beispiels Christi bedacht – „He wants this example imitated and followed, not merely admired or contemplated“²³⁰ – oder liegt ihm daran, dass die Philipper „in ihrer ganzen Existenz, in ihrem Denken und Handeln, in ihrem individuellen wie sozialen Bezug darauf gesinnt sein [sollen], was gerade aufgrund der Christusherrschaft sich notwendig ergibt“?²³¹ Möglicherweise hat Paulus bewusst doppeldeutig formuliert und richtet an die Philipper sowohl eine „direkte Aufforderung, Christus, die Gesinnung, die ihn auf seinen Weg geführt hat, als Vorbild für die eigene Gesinnung zu nehmen“ als auch „eine indirekte, die betont, dass die Philipper die richtige Gesinnung gemeinsam und untereinander haben sollen und dass diese Gesinnung die einzige ist, die ihrem neuen Sein in Christus entspricht.“²³²

Die Dramaturgie des „Hymnus“ zielt aber darauf, dass Christus aufgrund (Phil 2,9: δὶό) seines Gehorsams zum Herrscher eingesetzt und als Herr bekannt wird und weniger darauf, dass der vorbildhafte Gehorsam ein Exempel statuiert und zum Nachahmen und Nachfolgen auffordert. Das

²²⁷ Vgl. die integrative Sicht z.B. bei C. LANDMESSER, Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie, ZThK 105 (2008), 387–410, 402.

²²⁸ BULTMANN, Theologie (s. Anm. 126), 215.

²²⁹ So nach einer Typisierung in M. BOCKMUEHL, The Epistle to the Philippians, BNTC, Peabody 1998, 122.

²³⁰ B. WITHERINGTON, Paul's Letter to the Philippians. A Socio-Rhetorical Commentary, Grand Rapids 2011, 117. Vgl. BOCKMUEHL, Philippians (s. Anm. 229), 123.

²³¹ MÜLLER, Philipper (s. Anm. 204), 92, in der von Ernst Käsemann vorgezeichneten Linie.

²³² P. WICK, „Ahmt Jesus Christus mit mir zusammen nach!“ (Phil 3,17). *Imitatio Pauli* und *imitatio Christi* im Philipperbrief, in: J. Frey/B. Schliesser (Hg., unter Mitarbeit von V. Niederhofer), Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt, WUNT 353, Tübingen 2015, 309–326, 313f.

Sein im Herrschaftsbereich Christi verpflichtet zu einer christusgemäßen Gesinnung, die dem Leben und der Einheit der Gemeinschaft zuträglich ist (vgl. Röm 15,5: τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν). Der Herrschaftsaspekt scheint in der „ethischen“ Lesart häufig unterbelichtet.

Während der Hebräerbrief also darauf dringt, Jesu Glauben gedanklich nachzuvollziehen, sich von ihm inspirieren zu lassen und dadurch neu motiviert und entschlossen den eigenen Glaubensweg zu bewältigen, konzentriert Paulus den *imitatio*-Gedanken auf die Verwirklichung des Herrschaftsanspruchs Christi, dem sich die Christen durch ihre Teilhabe an der Glaubenswirklichkeit und ihrem „in Christus“-Sein unterstellt haben. „The thrust is not ‚here is a model to be followed‘ so much as ‚here is a Master to be obeyed‘.“²³³ Das Sein im Herrschaftsbereich Christi denkt Paulus zusammen mit der Partizipation an der „Christussphäre“, am „pneumatischen Christus“.²³⁴

Folglich repräsentieren der *auctor ad Hebraeos* und Paulus zwei eigenständige Partizipationsmodelle. Einem ‚kognitiv-mimetischen‘ Modell steht ein ‚mystisch-hierarchisches‘ Modell gegenüber.²³⁵ Nach dem Hebräerbrief bleibt Christ, wer auf Christus schaut und vertrauend (Hebr 4,3: πιστευόν) seiner Spur folgt; nach Paulus bleibt Christ, wer im Glauben (Röm 11,20; 1Kor 16,13; 2Kor 1,24) und in Christus steht (Phil 4,1; 1Thess 3,8) und sich Christi Herrschaft unterstellt. Beiden Partizipationsmodellen ist eine ethische Perspektive eigen: Die paulinische „Christusmystik“ zielt auf die Christusförmigkeit der glaubenden Existenz, sie ist „demokratisch und kommunitär, nicht individualistisch und elitär“.²³⁶ Entsprechend knüpft der Gedanke der Betrachtung Christi im Hebräerbrief an der in der Antike weit verbreiteten Wechselseitigkeit von Ethik und Epistemologie an.²³⁷ Aus religiöser Erkenntnis erwächst individuelle ethische

²³³ G.F. HAWTHORNE/R.P. MARTIN, *Philippians*, WBC 43, Nashville 2004, 135.

²³⁴ A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“*, Marburg 1892, 97.

²³⁵ Vgl. hierzu U. LUZ, *Paul as Mystic*, in: G.N. Stanton/B.W. Longenecker/S. Barton (Hg.), *The Holy Spirit and Christian Origins* (FS J.D.G. Dunn), Grand Rapids 2004, 131–143; DERS., *Paulus als Charismatiker und Mystiker*, in: T. Holtz, *Exegetische und theologische Studien II* (hg. von K.-W. Niebuhr), ABG 34, Leipzig 2010, 75–93; G. THEISSEN, *Paulus und die Mystik. Der eine und einzige Gott und die Transformation des Menschen*, ZThK 110 (2013), 263–290; D. MARGUERAT, *Paul the Mystic*, in: DERS., *Paul in Acts and Paul in His Letter*, WUNT 310, Tübingen 2013, 162–178.

²³⁶ LUZ, *Paulus als Charismatiker und Mystiker*, 89. MARGUERAT (*Paul the Mystic* [s. Anm. 235], 176) spricht in einem vergleichbaren Sinn von einer Demokratisierung der Mystik bei Paulus.

²³⁷ Vgl. F.D. AQUINO, *Hebrews and Philosophy. A Question of Intersection*, in: M.W. Hamilton/T.H. Olbricht/J. Peterson (Hg.), *Renewing Tradition. Studies in Texts and Contexts in Honor of James W. Thompson*, Princeton Theological Monograph Series 65, Eugene 2006, 195–206, 206.

und sozialetisches Handlungswissen. Wie Paulus denkt der Hebräerbrief „kollektiv, nicht anthropologisch-individualistisch“.²³⁸

6. Bündelung

Mit einprägsamen antithetischen Schemata wurde in der Forschung die Gegenläufigkeit der Glaubensauffassungen des Hebräerbriefs und der paulinischen Schriften zum Ausdruck gebracht und häufig einer Wertung unterzogen.

Bei Paulus finde sich eine christologisch-soteriologische Fassung der πίστις, in der das „Bezogensein des Glaubens auf seinen Gegenstand und – damit – auf seinen Ursprung und (bleibenden) Grund“²³⁹ im Zentrum stehe. Der Hebräerbrief hingegen repräsentiere ein „vor-christliches Glaubensverständnis in hellenistisch-jüdischer Tradition“.²⁴⁰ Für Paulus sei die πίστις Signatur der eschatologischen christlichen Existenz, während der Hebräerbrief (wie auch Philo) einen „Flachsinn der Pistis“²⁴¹ repräsentiere, indem er sie als eine Diathesis der Seele auslegt, als menschliche Haltung, Verhaltensweise oder Tugend. Nach Paulus stehe der Glaube am Beginn des Christseins, nach dem Hebräerbrief sei er dessen Vollendung.²⁴² Die πίστις schaue bei Paulus „primär auf das, was Gott getan hat“,²⁴³ während sie im Hebräerbrief „ganz und gar vorwärts“ auf die göttliche Zukunft und auf die Wirklichkeit des Unsichtbaren gerichtet sei.²⁴⁴ Bei Paulus liege alles Gewicht auf der gnadenhaften Zurechnung der Gerechtigkeit, im Hebräerbrief dränge sich die Verdienstlichkeit der Glaubensanstrengung in den Vordergrund.

Die Problematik solcher Schemata liegt weniger in den pointierten Formulierungen an sich, als in der sich darin artikulierenden Voreingenommenheit, die aus der Höhe paulinischer Theologie auf die am eigentlichen Ziel „vorbeiströmenden“ (vgl. Hebr 2,1) Denkbewegungen des Hebräerbriefs herabblickt. Wie Knut Backhaus hervorhebt, liegt in der Tat „einige Ironie darin, dass die neuzeitliche Theologie diesen Denker nicht zu schätzen weiß, gerade weil er die Hohlheit all der Alternativen, die ihr wichtig sind ... als *Theologe* durchschaut, konzeptionelle Grenzen unterläuft und überquert, Wahrheit perspektivisch umschreitet.“²⁴⁵ Auch der Sachgehalt seines Glaubensverständnisses erschließt sich erst dann, wenn man sich von einer auf Alternativen fixierten Deutung löst und die Perspektivität seines Denkens wahrnimmt. In neueren Veröffentlichungen tritt der Hebräerbrief

²³⁸ GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 216.

²³⁹ WEISS, Hebräer (s. Anm. 2), 569.

²⁴⁰ WEISS, Hebräer (s. Anm. 2), 568.

²⁴¹ GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 29.

²⁴² SPICQ, Hébreux I (s. Anm. 45), 80f.

²⁴³ BULTMANN, Art. πιστεύω κτλ. (s. Anm. 5), 209.

²⁴⁴ KÄSEMANN, Gottesvolk (s. Anm. 43), 23.

²⁴⁵ BACKHAUS, Potential und Profil (s. Anm. 12), 6f.

zunehmend aus dem paulinischen Schatten heraus, und auch sein Glaubensbegriff wird von seinen eigenen Voraussetzungen her gewürdigt. Ein Vergleich zielt daher nicht auf eine (von Paulus her normierte) Wertung, sondern auf eine präzise Bestimmung der jeweiligen Ausarbeitung und Begründung der πίστις. Im Folgenden fasse ich zusammen, was sich aus der Gegenüberstellung von Hebräerbrief und Paulusbriefen im Blick auf die Rationalität des Glaubens sagen lässt.

6.1 Zur Erkenntnisfunktion des Glaubens

Der Autor des Hebräerbriefs fasst den Glauben nicht als Substrat eines neuen Wirklichkeitsverständnisses und noch weniger als ein sich jeglicher vernunftmäßigen Annäherung verschließendes Ereignis, sondern betont zunächst die „Erkenntnisfunktion der Pistis“.²⁴⁶ Terminologisch zeigt sich dies am deutlichsten in der Bezeichnung des Glaubens als ἔλεγχος (Hebr 11,1: ἔστιν δὲ πίστις ... ἔλεγχος) und rhetorisch an der Stellung der „Kontext-Definition“ der πίστις vor dem Glaubenskapitel, das die Bedeutung des Glaubens durch den 18-maligen anaphorischen Gebrauch des Dativs πίστει den Adressaten geradezu einhämmert – am anschaulichsten im Rückgriff auf die Abrahamgestalt. Die Erkenntnis des Glaubens (11,1b) ist für den Hebräerbriefautor die Voraussetzung für das Durchhalten im Glauben (11,1a). Er betont nachdrücklich die Wechselseitigkeit von intellektueller Anstrengung und ethischem Anspruch, – in den Worten von H.E.G. Paulus – „[w]ie das Handeln nach redlicher Ueberzeugung zu wohlthätigen Erfolgen führe.“²⁴⁷ Wenn der Hebräerbrief wie auch Paulus ihre Anliegen „besonders gerne aus *Abrahams* Geschichte“ zeigen, dann deutet dies freilich nicht auf paulinische Verfasserschaft des Hebräerbriefs,²⁴⁸ sondern auf den ihnen gemeinsamen jüdischen Traditionsbereich. Abrahams Haltung illustriert für beide Autoren das Wesen des christlichen Glaubens und markiert sein Ziel, in Bezug auf die Verheißung zur Fülle des Glaubens zu gelangen (vgl. Röm 4,21: πληροφορεῖν; Hebr 6,11; 10,22: πληροφορία).

Im Unterschied zum Hebräerbrief sieht sich Paulus nicht veranlasst, den Glauben als solchen zu problematisieren oder ihn gar zu „definieren“.²⁴⁹ Er setzt ihn als diejenige Größe voraus, die verkündigt wird, die den Zugang zum Heil gewährt, die die Identität der Christen konstituiert und die exklu-

²⁴⁶ GRÄSSER, Hebräer III (s. Anm. 55), 69 (zu 11,1.2.6.19).

²⁴⁷ PAULUS, Hebräer (s. Anm. 14), 102. Vgl. KARRER, Hebräer 2 (s. Anm. 79), 274: „[A]us der Gewissheit und Evidenz des Glaubens [erwächst] stets ein dem gemäßes Handeln.“

²⁴⁸ So aber PAULUS, Hebräer (s. Anm. 14), 102. S.o. Abschnitt 1.1.

²⁴⁹ Vgl. THOMPSON, Beginnings (s. Anm. 42), 70 (zu Hebr 11,1): „Such a statement, with its use of words from a philosophical background is far removed from the descriptions of faith in Paul or other early Christian literature.“

siv durch ihre Bezogenheit auf das Christusereignis bestimmt ist.²⁵⁰ Insbesondere der bei Paulus hervorstechende Ereignischarakter der πίστις (Χριστοῦ), nach dem der Glaube gleichsam zur „objektiven, realen, ontologischen Notwendigkeit für alle, für jeden Menschen“ wurde,²⁵¹ entzieht sich *a priori* eines „analytischen“ Zugriffs. Weil der Glaube nach Paulus *fides adventitia* ist und außerhalb des Glaubenden begründet wird, wäre es verfehlt, ihn „primär vom Glaubenden als einem erkennenden Subjekt“ begreifen zu wollen.²⁵²

Eine „Glaubensdefinition“ findet sich bei Paulus allenfalls im Rahmen seiner Exegese von Gen 15,6 in Röm 4: Abraham, der „vor der Zeit“ von der Realität des Glaubens erfasst wurde, repräsentiert das „Paradox des Daseins“,²⁵³ insofern er das Dilemma menschlicher Hoffnungslosigkeit und Hilflosigkeit bewusst wahrnimmt und akzeptiert (Röm 4,18–21) und darin zur Gewissheit und Standhaftigkeit gegenüber der göttlichen Verheißung durchdringt. Abraham präfiguriert damit die christliche Glaubensexistenz, die nicht trotz, sondern wegen ihres Realitätssinns in der „Sphäre“ des Glaubens erstarkt und sich nicht gegen die göttliche Verheißung stellt.²⁵⁴ Er ließ sich nicht vom Sichtbaren, d.h. dem Betrachten seines erstorbenen Leibes (Röm 4,19), zum Unglauben überführen. Umgekehrt ist Abraham nach dem Hebräerbrief ein Exempel für diejenigen, die durch das Nicht-Sichtbare zum Glauben überführt werden (Hebr 11,8; vgl. 11,19).

6.2 Die Begründung des Glaubens: Denkstil und Argumentationsweise

Der Hebräerbrief repräsentiert die „Paradoxie des christlichen Seins zwischen den Zeiten“,²⁵⁵ und mit dieser ‚situativen‘ Paradoxie, nach der sich die Christen in der Spannung zwischen der Gegenwartigkeit und Zukünftigkeit des Heils vorfinden, korrespondiert die Paradoxie seines Glaubensverständnisses: Der Glaube ist eine „Gewißheit von dem Ungewissen, ein

²⁵⁰ Vgl. M. WOLTER, Glaube/Christusglaube, in: F.W. Horn (Hg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 342–347, 343. S. ferner SCHLISSER, Was ist Glaube? (s. Anm. 153).

²⁵¹ So mit einer Formulierung von KARL BARTH (Die kirchliche Dogmatik, Band 4/1: Die Lehre von der Versöhnung, Zürich 1960, 835).

²⁵² So durchaus in paulinischem Sinne E. JÜNGEL, Zur Lehre vom Heiligen Geist. Thesen, in: U. Luz/H. Weder (Hg.), Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie (FS E. Schweizer), Göttingen 1983, 97–118, 115.

²⁵³ O. SCHMITZ, Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum, in: Aus Schrift und Geschichte (FS A. Schlatter), Stuttgart 1922, 99–123, 123 (nach S. Kierkegaard).

²⁵⁴ Paulus ist – anders als der Hebräerbrief und Philo – nicht an einer „Psychologie“ des Glaubens (und Zweifelns) interessiert, sondern betont vielmehr, dass Abraham nicht wie die gefallene adamitische Menschheit (vgl. Röm 1,18–32) mit „verfinstertem Herz“ (1,21) eigene Weisheit beanspruchte (1,22) und sich der göttlichen Schöpfungsabsicht und –ordnung entgegenstellte (1,22–25), dass er nicht wie „einige Juden“ (vgl. 3,1–8) die „Wahrheit Gottes“ verwarf (3,3) und sich den „Worten Gottes“ widersetzte (3,4). Vgl. zur Begründung B. SCHLISSER, „Abraham Did not ‚Doubt‘ in Unbelief“ (Rom. 4:20). Faith, Doubt, and Dispute in Paul’s Letter to the Romans, JThS 63 (2012), 492–522; zu den gegenläufigen Perspektiven bei Paulus und Philo vgl. a.a.O., 519f.

²⁵⁵ GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 214.

Sehen des Unsichtbaren.²⁵⁶ Es scheint, als hätte in der ‚Zwischenzeit‘ das Anstößige des Christusereignisses seine Prägekraft für die Adressaten verloren, als stelle es keine existentielle Herausforderung mehr dar, als verblasse seine identitätsstiftende Ausstrahlung. Der müde Glaube gewinnt nicht durch eine Wiederholung der elementaren Lehre neue Frische. Es bedarf anderer Mittel: Der *auctor ad Hebraeos* appelliert eindringlich an das Urteilsvermögen seiner Adressaten und versucht sie, durch tiefeschürfende theologische Gedankenarbeit und rhetorische Kunstfertigkeit wieder vom Wahrheitsgehalt der Heilsbotschaft zu überzeugen, „damit sie ihrerseits in die Lage versetzt werden, aus der ‚Lehre‘ die entsprechende Konsequenz für ihre Existenz im Glauben zu ziehen.“²⁵⁷

Der seit alters beobachtete „logisch-rationale Grundzug“ des Hebräerbriefes,²⁵⁸ der sich auch auf die Ausführungen zur πίστις niederschlägt, richtet sich nach innen, er zielt auf die christliche Sinnwelt, in der sich die Angesprochenen (noch) verorten. Nur gemäß einer *ratio fidei* kann der Glaube ein Überführt-Sein von unsichtbaren Dingen sein und in der Folge einen festen Stand im Glauben verschaffen.²⁵⁹ Nach außen will und kann die in Hebr 11,1 gefasste Bestimmung des Glaubens keine Überzeugungskraft beanspruchen, was freilich nicht heißt, dass die ihr zugrundeliegende Denkfigur nicht an außerchristliche Diskurse anschlussfähig wäre.²⁶⁰ Die „Paradoxie des Glaubens“ bleibt im Hebräerbrief implizit; er kleidet sie in die Sprach- und Denkformen der Vernunft, um den Adressaten ihren Glauben wieder einsichtig zu machen.²⁶¹ Lässt sich der Glaube auch mittels des Verstandes vom Unsichtbaren überführen, kann er sich (wieder) als „Anker der Seele“ hinter dem Vorhang festmachen (Hebr 6,19) und hinsichtlich des Hoffnungsgutes feststehen. Der „Sitz im Leben“ des Denkstils im Hebräerbrief ist eine Gemeinde, die durch Mutlosigkeit gelähmt und durch Zweifel gefährdet ist. Nichtsdestotrotz wird ihr intellektuell viel zugeτραut und zugemutet.

Ganz anders Paulus: Er hält mit seiner Auffassung nicht hinter dem Berg, dass der zentrale Inhalt des Glaubens, „dass Jesus gestorben und auferstanden ist“ (1Thess 4,14), nach dem Maßstab der Vernunft widersinnig ist. Mit dem Wort vom Kreuz gelangt die Anschlussfähigkeit seiner

²⁵⁶ R. GYLLENBERG, Die Christologie des Hebräerbriefes, ZSTh 11 (1934), 662–690, 667 (zitiert bei KÄSEMANN, Gottesvolk [s. Anm. 43], 23).

²⁵⁷ WEISS, Hebräer (s. Anm. 2), 51.

²⁵⁸ GRÄSSER, Hebräer I (s. Anm. 1), 100.

²⁵⁹ Die „Pistisförmigkeit“ des Erkennens bringt die neutestamentlich singuläre Formulierung πίστει νοοῦμεν (Hebr 11,3) auf den Punkt.

²⁶⁰ Zu Plutarch vgl. den Aufsatz von Rainer Hirsch-Luipold in diesem Band.

²⁶¹ Dies gilt auch und gerade für die „fundamentale[] Paradoxalität von Erniedrigung und Erhöhung“ (WIDER, Theozentrik [s. Anm. 2], 56; zu Hebr 2,9), die der Autor zur Notwendigkeit erklärt (2,10: ἔπρεπεν).

Botschaft an eine unüberwindliche Grenze; es markiert „die entscheidende Differenz zu den Sinnwelten der Juden und Griechen“ und stellt „jede geläufige kulturelle Plausibilität auf den Kopf“.²⁶² Erkenntnistheoretisch formuliert ist Glaube für Paulus die „Konzeptualisierung einer bisher nicht gekannten Wirklichkeit als Wirklichkeit Gottes“, gegenüber der sich andere Wirklichkeitsannahmen als lediglich „von Menschen konstruierte Wirklichkeiten“ ausnehmen können.²⁶³

Doch auch Paulus ist eine Rationalisierung seiner Glaubenserkenntnis *sub specie fidei* nicht fremd, insofern dem Glauben ein Erkenntnisgehalt innewohnt, der „weiterer Entfaltung fähig und bedürftig ist“.²⁶⁴ Während er im Rückblick auf seine korinthische Mission in Erinnerung ruft, dass seine Verkündigung „nicht mit großartigen Worten und abgründiger Weisheit“ daherkam (1Kor 2,1), zeigt er sich im Römerbrief als Missionsstrategie. Die Überzeugung vom wesentlich irrationalen Kern seines Evangeliums hat er auch in seinem mutmaßlich letzten Brief nicht abgelegt, doch sie hindert ihn nicht daran, im Rückgriff auf die Bildungstraditionen und philosophischen Diskurse seiner Zeit für seine Botschaft einzustehen. Die Konzeptualisierung bzw. Rationalisierung der Wirklichkeit des Glaubens erfolgt mit Mitteln und nach dem Maßstab der Vernunft. Hier trifft er sich mit dem Anliegen des Hebräerbriefes.²⁶⁵ Doch im Gegenüber zum Hebräerbrief ist der „Sitz im Leben“ des im Römerbrief sich abzeichnenden Denkstils eine dynamische Missionspraxis und damit auch „eine missionarisch-offene Gemeinde“.²⁶⁶ Zwar sind die primären Adressaten seines Briefes die Christusgläubigen der römischen Gemeinde, doch reicht seine Bemühung um argumentative Vermittlung der Glaubensbotschaft über die Grenzen der Gemeinde hinaus. Paulus' Rechenschaft über den Glauben erfolgt auch und gerade den Gebildeten gegenüber „in so disziplinierter Weise und auf so hohem argumentativen Niveau ..., daß er selbst gegen Ende gestehen muß, er habe doch ‚zum Teil etwas zu gewagt geschrieben‘“ (Röm 15,15).²⁶⁷

Für beide Glaubenstheologien ist überdies bezeichnend, dass der Glaube nicht nur sachlich im Zentrum steht, sondern auch rhetorisch zur Geltung gebracht wird: Im Hebräerbrief geschieht dies v.a. in Kapitel 11, das um

²⁶² SCHNELLE, Paulus (s. Anm. 13), 175.487.

²⁶³ So M. WOLTER, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 95.

²⁶⁴ BULTMANN, Theologie (s. Anm. 126), 326.

²⁶⁵ Anders THOMPSON (Appropriate [s. Anm. 134], 305): „Unlike the apostle Paul, who acknowledges that the cross is wisdom to the initiated but foolishness to the world ..., the author appeals to rational argument to persuade his readers and to provide the basis for his exhortations.“

²⁶⁶ THEOBALD, Glaube und Vernunft (s. Anm. 147), 431.

²⁶⁷ THEOBALD, Glaube und Vernunft (s. Anm. 147), 422.

den Leitbegriff πίστις kreist, bei Paulus in der Gesamtanlage des Römerbriefs, der von der πίστις her konzipiert ist.

6.3 Der religionsgeschichtliche Standort

Beide Theologen sehen sich in je eigener Weise konfrontiert mit der Herausforderung, die Spannung zwischen dem rationalen und widervernünftigen Element des Glaubens auch denkerisch auszuhalten und für ihre Adressaten in eine produktive Spannung zu überführen. Beide sind gewillt, über ihren Glauben intellektuell Rechenschaft abzulegen und ihn nicht zuletzt für die städtischen Eliten Roms rezipierbar zu machen.²⁶⁸ Keiner von ihnen übernimmt zu diesem Zweck ein philosophisches System, sondern beide beweisen – gerade auch, was den Glauben angeht – sowohl erhebliches Innovationspotential wie auch „Traditionstiefe“, sprachliche Kreativität und denkerische Kompetenz und in alledem die Entschlossenheit, etwas Neues, Eigenständiges zu bilden.²⁶⁹

Im Hebräerbrief liegen eine zeitlich-apokalyptische und eine räumlich-ontologische Linie nebeneinander, wobei die zweite Linie deutlicher wahrzunehmen ist. Indem der Verfasser des Briefes das „Überführtsein vom Unsichtbaren“ zu einem Wesensmerkmal des Glaubens erhebt, transponiert er gewissermaßen „den heilsgeschichtlichen Dualismus der sich ablösenden Aeonen ... in den platonisch-idealistischen Dualismus von Irdisch/Sichtbar und Himmlisch/Unsichtbar“²⁷⁰ – allerdings ohne eine schroffe Alternative zwischen beiden Denkformen zu konstruieren. Und indem er den Glauben als eine Haltung und Verhaltensweise darstellt, die sich in bestimmten Personen – allen voran Jesus selbst – vorgezeichnet findet, wendet er hellenistische Tugend- und Mimesis-Vorstellungen auf den Glaubensvollzug an. Nichtsdestotrotz streben die Glaubenden nach einem eschatologischen Ziel: der κατάπαυσις. Die synthetische Leistung des *auctor ad Hebraeos* kann kaum überschätzt werden. Sie erweist ihn als einen „Modellfall mehrdimensionalen, integrativen Denkens im Christentum,“

²⁶⁸ Vgl. SCHNELLE, Das frühe Christentum und die Bildung (s. Anm. 4), 140. Nach BACKHAUS (Auf Ehre und Gewissen [s. Anm. 192], 216 Anm. 5) handelt es sich bei der Hebräerbrief-Gemeinde um „eine bildungssoziologisch profilierte, relativ eigenständige Gruppe innerhalb der stadtrömischen Christenheit“. Ähnlich M. KARRER, Der Brief an die Hebräer, Band 1: Kapitel 1,1–5,10, ÖTK 20/1, Gütersloh 2002, 11.

²⁶⁹ Vgl. SCHNELLE, Das frühe Christentum und die Bildung (s. Anm. 4), 128–130 (zur neuartigen „Sprache des Glaubens“), 140.

²⁷⁰ GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 215. Etwas einseitig bei EISELE, Reich (s. Anm. 41), 132: „An die Stelle der Spannung zwischen Schon und Noch-nicht rückt die Diastase zwischen erschütterlicher und unerschütterlicher Welt, die beide schon jetzt nebeneinander existieren.“

der sich nicht von falschen theologischen Alternativen beeindrucken lässt, sondern „konzeptionelle Grenzen unterläuft und überquert.“²⁷¹

Und Paulus? Auch er ist in der Lage, philosophisch einschlägige Figuren neu zu kontextualisieren, nur geht er den umgekehrten Weg. Seine ‚Rahmentheorie‘ ist nicht eine „metaphysische Sphärendichotomie“,²⁷² sondern eine apokalyptisch geprägte Eschatologie.²⁷³ Das „Kommen des Glaubens“ wird präsentiert als ein eschatologisches Ereignis, das die Menschheit in universaler Weise in Beschlag nimmt und ihre Existenzbedingungen radikal transformiert. Zugleich zeichnet er das individuelle Glauben ein in die platonisch inspirierte „Grundfigur“ seiner Theologie, der „Partizipation der Menschen an umfassenden Sphären“.²⁷⁴

6.4 Die Christologie des Glaubens

Die Näherbestimmung des Glaubens als Glaube an die Existenz Gottes (Hebr 11,6) löste bei seinen protestantischen Interpreten heftigste Abwehrreaktionen aus. Werner Georg Kümmel vermisst das paulinische Element, das den Glauben „als Leben in einem neuen Sein durch den Anschluß an Christus“ fasst, und folgert, „daß damit ein gefährliches Abrücken von dem bei Jesus, Paulus und Johannes vorliegenden Glaubensverständnis angebahnt wird.“²⁷⁵ Nun hat sich einerseits gezeigt, dass auch für Paulus der Aspekt des Fürwahrhaltens des christlichen Kerygmas konstitutiv ist, und andererseits wurde deutlich, dass auch der Hebräerbrief den Glauben als existentielle Bindung an Jesus auslegt, die Sein und Haltung des wandernden Gottesvolks charakterisiert. Natürlich ist für Paulus die Annahme des Kerygmas nie bloßes Fürwahrhalten, sondern schließt immer „die seinem Willen und seiner Verfügung entzogene Schenkung der *καινή κτίσις*“ ein.²⁷⁶ Doch Analoges gilt auch für den Hebräerbrief: Auch ihm geht es nicht um eine nüchterne, nackte Bejahung des Wortes (vgl. Hebr 1,1; 2,3; 4,2: *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς*) oder eines Lehrsatzes von der Existenz Gottes, sondern immer zugleich um lebenspraktische Konsequenzen und den gesamten Lebenswandel. Den Glaubenden wurde ein neuer „Wissens- und

²⁷¹ BACKHAUS, Potential und Profil (s. Anm. 12), 6f. Die in seiner Akkommodation mittelplatonisch geprägter Denkformen vollzogene geistig-religiöse Synthese stellt ihn in eine Linie mit Philo und Plutarch (vgl. a.a.O., 5). S.a. die Aufsätze von Martina Böhm und Rainer Hirsch-Luipold in diesem Band.

²⁷² BACKHAUS, Per Christum in Deum (s. Anm. 40), 70.

²⁷³ Vgl. VOLLENWEIDER, „Mitten auf dem Areopag“ (s. Anm. 167), 301.

²⁷⁴ VOLLENWEIDER, „Mitten auf dem Areopag“ (s. Anm. 167), 301f.

²⁷⁵ KÜMMEL, Glaube (s. Anm. 52), 74. Vgl. hierzu BACKHAUS, Per Christum in Deum (s. Anm. 40), 72: Die theozentrische Ausrichtung des Glaubens „ist oft beklagt worden [Verweis auf Kümmel u.a.], kann aber nach den bisherigen Einsichten nicht überraschen, entspricht vielmehr dem von Anfang an verfolgten Darstellungsinteresse des Verfassers.“

²⁷⁶ GRÄSSER, Glaube (s. Anm. 22), 70 Anm. 33.

Bewusstseinsstatus“ zugeeignet (vgl. 10,26: ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας), der sich im Alltag zu bewähren hat.

Die perspektivische Differenz zwischen dem Hebräerbrief und Paulus rührt u.a. daher, dass die „Veralltäglichsung“²⁷⁷ des Christusereignisses und der Neuschöpfung an einem entwicklungsgeschichtlichen Prozess teilhat, nach dem eine Bewegung dazu tendiert, das Überkommene zu traditionalisieren, zu habitualisieren und zu rationalisieren.²⁷⁸ Diese Tendenz, die auch das Glaubensverständnis des Hebräerbriefes kennzeichnet, dient dazu, den Ursprungsbezug zu validieren und gerade einem „Abrücken“ vom Ursprung entgegenzuwirken. Das Interesse, den Glaubensinhalt in der Glaubenshaltung der Adressaten sichtbar werden zu lassen und zu habitualisieren, hat zur Konsequenz, dass der Verfasser nicht von neuem den Grund zu legen und das „Anfangswort über Christus“ (6,1) explizieren will, sondern vielmehr das Moment der im Glauben liegenden Erkenntnis und Bewährung betont.²⁷⁹

Adolf Schlatter bemerkte zurecht, dass für den Hebräerbriefautor und seine Adressaten die grundlegende „Glaubensfrage ... mit der Erkenntnis des Christus“ bereits gelöst sei, denn sie kennen keinen anderen Glauben als den, der sich durch „die ausschließliche und streng personhafte Beziehung ... auf Jesus“ auszeichnet.²⁸⁰ Freilich findet sich die paulinische Wendung „an Christus glauben“ ebenso wenig wie die seiner Theologie vordergründig näherliegende Vorstellung eines „wie Jesus glauben“. Die Zugehörigkeit zu Jesus als dem „Anführer und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2) erfolgt im Rahmen einer „kognitiven Mimesis“ und äußert sich sprachlich mittels Verben des Erkennens (vgl. 3,1: κατανοεῖν; 12,2: ἀφορᾶν; 12,3: ἀναλογίζεσθαι). Durch ihre „Wahrnehmung des Glaubens“,²⁸¹ die nichts Anderes ist als die Wahrnehmung des Christusgeschehens, erhalten die Adressaten Anteil und Anschluss an Jesus. „Was die Adressaten sind, das sind sie im Vollzug dieses ‚Sehens Jesu‘ als des ‚Sich

²⁷⁷ In Anlehnung an Max Webers Begriff von der „Veralltäglichsung des Charisma“ (M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* [1922], Tübingen 51980, 146).

²⁷⁸ Vgl. W. GEBHARDT, *Einleitung – Grundlinien der Entwicklung des Charisma-Konzeptes in den Sozialwissenschaften*, in: ders./A. Zingerle/M.N. Ebertz (Hg.), *Charisma. Theorie – Religion – Politik, Materiale Soziologie 3*, Berlin 1993, 1–12, 6.

²⁷⁹ Letztere hat im Hebräerbrief viele Namen (vgl. GRÄSSER, *Hebräer I* [s. Anm. 1], 208): παρηρησία (Hebr 3,6; 4,16; 10,19.35), ἐλπίς 3,6; 6,11.18; 7,19; 10,23), ὑπόστασις (3,14; 11,1), ὑπομονή (10,36; 12,1), μακροθυμία (6,12[15]) und πληροφορία 6,11; 10,22).

²⁸⁰ SCHLATTER, *Glaube* (s. Anm. 63), 522. Teile des Zitats werden auch von GRÄSSER (*Hebräer III* [s. Anm. 55], 84) zustimmend zitiert. In seiner Habilitationsschrift kam GRÄSSER (*Glaube* [s. Anm. 22], 102) zu einer ebenso bemerkenswerten wie weitgehend unbeachteten Aussage, die den Glaubensbegriff des Hebräerbriefes unversehens in paulinische Reichweite stellt. Man müsse bedenken, „daß ja der spezifisch christliche Glaubensbegriff, also der Glaube an Jesus als die *fides salvifica* zu jener Zeit bereits Allgemeingut der christlichen Gemeinden gewesen sein dürfte.“

²⁸¹ H. BRAUN, *An die Hebräer*, HNT 14, Tübingen 1984, 56.

Einlassens‘ auf das christologische Bekenntnisbild (3,1.6).²⁸² Gerade auch in der Aussage βλέπομεν Ἰησοῦν (3,1), die ebenfalls im Zeichen des Glaubenthemas steht,²⁸³ wird eine bemerkenswerte Nähe zur Auslegung des Glaubens bei Paulus deutlich: Ihnen ist gemeinsam „die Neubestimmung des Glaubens vom Leidensgeschick Jesu her“.²⁸⁴ Die Adressaten werden beim reflektierenden Blick auf Jesus behaftet, der durch sein Leiden vollendet wurde (2,10), und werden dadurch motiviert, trotz Leidensdrucks (10,32–33) und entgegen aller konkurrierenden Plausibilitäten ihren Weg weiterzugehen.²⁸⁵

Paulus weiß m.E. nichts von einem Glauben bzw. einer Treue Christi als einer δῶθεσις der Seele, die ihn auf seinem Gang zum Kreuz Durchhaltevermögen schenkte und die für die Glaubenden Vorbildcharakter hätte.²⁸⁶ Die Rolle, die Christus im Hebräerbrief als abschließendes und krönendes Beispiel in der Reihe der Glaubenszeugen zukommt, fällt bei Paulus Abraham zu. Der Stammvater Abraham, nicht Jesus, ist Urbild und Vorbild des Glaubens. Individueller Glaube realisiert sich nach Paulus als Teilhabe an Christus (εἶναι ἐν Χριστῷ). Schlatter, dem gewiss nicht vorzuwerfen ist, dass er die Differenzen zwischen den neutestamentlichen Schriften überbetont, hält fest: Der Hebräerbrief hat „nicht jene unmittelbare Innigkeit der Gemeinschaft mit Christus, wie sie Paulus hat, jenes Hineinwirken der Tat des Christus in das eigene Leben des Glaubenden, durch das er an dem Teil bekommt, was Christus hat, jenes Bei-uns-sein des Christus und In-ihm-sein des Glaubenden, in dem das Glauben des Paulus seine besondere Tiefe hat.“²⁸⁷

Der Hebräerbrief ist – in den Worten von Knut Backhaus – gekennzeichnet von der „kantigen Schönheit“ eines „intellektuellen Durchbruchs zum ‚Himmel‘“²⁸⁸ und strahlt einen „intellektuellen Charme“ aus, der seine

²⁸² WIDER, Theozentrik (s. Anm. 2), 56.

²⁸³ Vgl. WIDER, Theozentrik (s. Anm. 2), 56.

²⁸⁴ LÜHRMANN, Glaube (s. Anm. 3), 77. Dass die Neuauslegung des Glaubens vom Leiden Jesu her erfolgt, ist keine frühchristliche Selbstverständlichkeit, wie das Johannevangelium zeigt. Vgl. KARRER, Hebräer 2 (s. Anm. 79), 303: „Im Resultat ergibt sich eine faszinierend eigenständige Kreuzestheologie.“

²⁸⁵ Jesu Glauben im Leiden lehrt auch „to count as nothing the opinion of human beings“ (DESILVA, Despising Shame [s. Anm. 131], 173). In diesem Sinne ist der Glaube im Hebräerbrief wie auch bei Paulus „the identity descriptor of the addressees“ (MAROHL, Faithfulness [s. Anm. 59], 146), nur dass es Ersterem um die Bewährung dieser Identität geht, Paulus um ihre Konstitutionsbedingungen.

²⁸⁶ So aber, stellvertretend für viele, C.H. COSGROVE, The Cross and the Spirit. A Study in the Argument and Theology of Galatians, Macon 1988, 57: „Jesus’ own faithfulness unto death is the prototype of believing faith.“

²⁸⁷ SCHLATTER, Glaube (s. Anm. 63), 535f.

²⁸⁸ K. BACKHAUS, Vorwort, in: Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief, WUNT 240, Tübingen 2009, V–VI, VI.

griechisch-römische Prägung verrät; innerhalb der neutestamentlichen Schriften profiliert er sich dadurch, dass er sich den Glauben als „denkerisches Drama“ vorstellt.²⁸⁹ Von Paulus wird man kaum sagen, dass er intellektuellen „Charme“ ausstrahlt. Es ist vielmehr die Kraft seines apostolischen Selbstverständnisses und Sendungsbewusstseins, die beeindruckt; in ihm brodeln ein Vulkan, der in seinem missionarischen Eifer und in seiner „Christ-Innigkeit“ zum Ausbruch kommt.²⁹⁰ Das verrät seine Prägung als Apokalyptiker und als „Mystiker“. Ihn fesselt der Glaube als Protagonist in einem heilsgeschichtlichen Drama, der mit seinem Kommen eine neue Ära einläutet und das Gottesverhältnis des Menschen auf eine neue Grundlage stellt.²⁹¹ Beide jedoch, der Hebräerbriefautor und Paulus, denken dem Glauben nach und entwerfen eine eigenständige „Theologie des Glaubens“. Beide sind bemüht, ihren Glauben für kritische Zeitgenossinnen und -genossen fassbar und einleuchtend zu machen. Beide erinnern daran, dass Glauben und Erkennen im Neuen Testament verschwistert sind und dass das Neue Testament „nicht nur auf existentielle Nachfolge zielt, sondern auch Nachdenken entfesseln will.“²⁹²

²⁸⁹ BACKHAUS, Hebräerbrief (s. Anm. 11), 14.17.

²⁹⁰ A. DEISSMANN, Paulus, Tübingen 1925, 111. Zum Bild des Vulkans, vgl. SCHNELLE, Paulus (s. Anm. 13), 132. Schnelle kann sich auf Deißmann berufen, der über Paulus schrieb (a.a.O., 88): „Philo ist ein Pharus, Paulus ist ein Vulkan. Philo ist Forscher und Theolog, Paulus Prophet und Herold.“ Die Gegenüberstellung trifft auch auf Paulus und den Hebräerbriefautor zu.

²⁹¹ Vgl. HAYS, Faith (s. Anm. 207), 200: „In these verses [sc. Gal 3,23–25], ‚the Faith‘ seems to be a quasi-personified (or objectified) entity which is said to appear on stage at a specific point in the unfolding of the salvation historical drama.“ A.a.O., 204: „[T]he coming of πίστις is indeed the coming of a new possible mode of disposing one’s self toward God.“ Hays fährt im Sinne des Hebräerbriefs, aber m.E. nicht im paulinischen Sinne fort: „[B]ut this mode is possible precisely because it was first of all actualized in and by Jesus Christ.“

²⁹² VOLLENWEIDER, „Mitten auf dem Areopag“ (s. Anm. 167), 320.