

18. DER HEBRÄERBRIEF

VON
WILFRIED EISELE

I. Sechs verschiedene Kommentierungen

Der Hebr hat im KEK bisher fünfzehn Auflagen erlebt, die sich auf vier Autoren verteilen: Gottlieb Lünemann (1855–1878),¹ Bernhard Weiß (1888 und 1897),² Otto Michel (1936 – 1984)³ und Hans-Friedrich Weiß (1991).⁴ Während Lünemann und B. Weiß den Gesamtduktus ihrer Kommentare über die verschiedenen Auflagen hinweg beibehielten, hat Michel seine ursprüngliche Auslegung von 1936 (Hebr⁷) zweimal tiefgreifend umgearbeitet, zuerst 1949 (Hebr⁸) und zuletzt 1966 (Hebr¹²). In der Sache gilt es also zwischen sechs Kommentierungen zu unterscheiden. Eine knappe Charakterisierung vorab soll helfen, die anschließenden Beispiele besser einzuordnen.

In den Einleitungsfragen sind die Kommentare des 19. Jh. noch stark der Tradition verhaftet. Das gehobene Sprachniveau und die rhetorische Gestaltung, die ausgiebige Benutzung der LXX und eine an Philo erinnernde Schriftauslegung ließen Lünemann an Apollos⁵ und B. Weiß an Barnabas⁶ als Verfasser des Hebr denken. Trotz des fehlenden Präskripts gilt ihnen das Schreiben als wirklicher Brief, der an die judenchristliche Urgemeinde in Jerusalem gerichtet sei und diese angesichts der Parusieverzögerung vor dem drohenden „Rückfall ins Judentum“⁷ und

¹ G. LÜNEMANN, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief*, Göttingen 1855/1861/1867/1878. Ab der 2. Aufl. hat der Kommentar keine wesentlichen Änderungen mehr erfahren. Ich zitiere nach der 3. Aufl.; der Kommentar zum Hebr bildet im KEK durchweg die „13. Abt(h)eilung“ bzw. den 13. Band.

² B. WEISS, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief an die Hebräer*, Göttingen 1888 (Titel ohne Angabe der Aufl.); DERS., *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1897 (mit dem Hinweis: „Von der 5. Auflage an bearbeitet von“). Ich zitiere – bis auf eine Ausnahme – nach der 6. Aufl.

³ O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1936/8/1949/9/1955/10/1957/11/1960/12/1966/13/1975/14/1984 (Titel ab der 12. Aufl. mit Angabe der jeweiligen „Auflage dieser Auslegung“). Ich zitiere nach der 7., 8. bzw. 12. Aufl.

⁴ H.-F. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1991.

⁵ Vgl. LÜNEMANN, Hebr, 1867, 35: „Auf ihn als Alexandriner passt die vorwiegend typisch-symbolische Lehrart des Hebräerbriefs, das Bemühen, unter der Hülle des Buchstabens einen tieferen, geistigeren Sinn nachzuweisen.“ Vgl. Apg 18,24.28; 1Kor 4,6.

⁶ Vgl. B. WEISS, Hebr, 1897, 18: „Joseph mit dem Beinamen Barnabas war nach Act 436 ein Levit aus Cypern, das in so enger Beziehung mit Alexandrien stand, dass er sich dort leicht das Maass alexandrischer Bildung aneignen konnte, das wir bei ihm wahrnehmen.“

⁷ B. WEISS, Hebr, 1897, 24; vgl. LÜNEMANN, Hebr, 1867, 49.

einem trügerischen Vertrauen auf „die alttestamentliche Heilsanstalt“⁸ des Jerusalemer Tempelkults bewahren wolle. Ein solches Szenario setze aber nicht nur den Bestand des Tempels (vor 70 n. Chr.),⁹ sondern auch den Tod des Herrenbruders und Gemeindeführers Jakobus (62 n. Chr.) voraus.¹⁰ So kommt man auf eine Abfassungszeit Mitte der 60er Jahre des 1. Jh.¹¹

Das 20. Jh. hat mit der Einsicht vollends ernst gemacht, dass nur der Hebräer selbst – wenn überhaupt – die Fragen nach seiner Entstehung beantworten kann. So gehen die Kommentare nicht mehr von der Verfasserfrage¹² oder der kirchlichen Tradition,¹³ sondern vom literarischen Charakter des Hebräerbriefs aus, der bestimmt wird als „eine Predigt bzw. eine Homilie, die von ihrem Verfasser – mit einem kurzen Begleitschreiben (13,22–25) versehen – einem bestimmten Adressatenkreis zugesandt worden ist und auf diese Weise ihren Briefcharakter erhalten hat“.¹⁴ Der Autor schreibe nicht an Juden- oder Heidenchristen,¹⁵ sondern „an Christen als Christen“¹⁶, die im letzten Drittel des 1. Jh.¹⁷ in Italien (Rom?) gelebt und von ihren auswärtigen Landsleuten einen Gruß erhalten hätten (Hebr 13,24).¹⁸ Aufschluss über das Grundanliegen und die Denkweise des Hebräerbriefs wird aber weniger hiervon als von der literarischen Strukturanalyse¹⁹ und der religionsgeschichtlichen Verortung des Schreibens erwartet. Diesbezüglich eröffnet Michel eine Diskussion, die

⁸ B. WEISS, a.a.O., 24.

⁹ Im anderen Fall würde B. WEISS, a.a.O., 31, einen Hinweis darauf erwarten, „wie der Untergang des Tempels das Gottesurteil sei“.

¹⁰ Vgl. B. WEISS, ebd.: „Sicher ist, dass so lange ein Mann, wie Jacobus, der Bruder des Herrn, an der Spitze der Gemeinde stand, weder die Zustände in den palästinensischen Gemeinden sich so bedrohlich gestalten konnten, noch ein Nichtapostel sich berufen fühlen, dieselben seinerseits zu vermahnen.“

¹¹ Vgl. LÜNEMANN, Hebr, 31867, 55f; B. WEISS, Hebr, 61897, 30–34.

¹² Vgl. LÜNEMANN, a.a.O., 1–35.

¹³ Vgl. B. WEISS, Hebr, 61897, 1–7.

¹⁴ H.-F. WEISS, Hebr, 51991, 41; ebenso schon MICHEL, Hebr, 71936, 5–8; beide unter Berufung auf J. BERGER, Der Brief an die Hebräer, eine Homilie, GBNTL 3, 1797, 449–459.

¹⁵ An Letztere lassen Stellen wie Hebr 3,12; 6,1f denken; vgl. MICHEL, Hebr, 81949, 13; H.-F. WEISS, Hebr, 51991, 71.

¹⁶ W.G. KÜMMEL, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 171973, 353; zustimmend zitiert bei H.-F. WEISS, a.a.O., 71; vgl. MICHEL, a.a.O., 14: „Wir stehen sicher in der nachapostolischen Zeit (23 1025.32–34); das Problem der Einheit der Gemeinde, des Zusammenlebens von Juden- und Heidenchristen, ist längst überwunden.“

¹⁷ Vgl. MICHEL, Hebr, 71936, II: „im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts“; anders DERS., Hebr 121966, 54: „in den letzten Jahrzehnten des 1. Jh.s“; ähnlich H.-F. WEISS, a.a.O., 77: „am wahrscheinlichsten die Zeit zwischen 80 und 90“ (Hervorhebung im Original).

¹⁸ So schon LÜNEMANN, Hebr, 31867, 12: „Aber von οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας konnte der Verfasser nur grüßen, wenn er *ausserhalb* Italiens sich befand. Wäre er selbst mit jenen grüßenden italischen Christen in Italien bei Abfassung des Briefs gewesen, so hätte er dieselben als οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ (vergl. 1Petr 5, 13.) bezeichnen müssen.“ Vgl. MICHEL, Hebr, 81949, 14; H.-F. WEISS, a.a.O., 76.

¹⁹ Der Ansatz von L. VAGANAY, Le plan de l'épître aux Hébreux, in: Mémoires Langrange, Paris 1940, 269–277, den A. VANHOYE, La structure littéraire de l'épître aux Hébreux, Paris 1963, später ausgebaut hat, ist MICHEL, Hebr, 81949, anscheinend noch entgangen; vgl. den Verweis auf C. SPICQ, L'Épître aux Hébreux I, EtB, Paris 1952, 4–36, bei MICHEL, Hebr, 71955, 374; DERS., Hebr, 121966, 29–35. Die Weiterführung durch L. DUSSAUT, Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux. Approche d'analyse structurale, Paris 1981, konnte erst H.-F. WEISS, Hebr, 51991, 42–51, berücksichtigen.

seither nie mehr ganz zum Erliegen gekommen ist: Seines Erachtens nährt sich das Denken des Hebr weniger aus dem hellenistischen Judentum Alexandriens mit seiner platonisierenden Weltauffassung als vielmehr aus der frühjüdischen Apokalyptik mit ihrem teleologischen Geschichtsverständnis.²⁰ Dagegen verschiebt H.-F. Weiß die Gewichte wieder in die andere Richtung, weil ihm zufolge „Apokalyptisches in ungebrochener Gestalt nur noch im Rahmen der Paränese zum Zug kommt“.²¹ Mit der gnostischen Deutung des Hebr konnten sich beide Kommentatoren nicht anfreunden, auch wenn Michel noch „ständig die Aufgabe vor sich hatte, diese weitreichende Konzeption von E. Käsemann in der Auseinandersetzung zu berücksichtigen“.²²

Die Neubearbeitung des Hebr-Kommentars für die 7. Auflage hatte ursprünglich Ernst von Dobschütz übernommen, der aber am 20. Mai 1934 verstarb. „Leider wissen wir nicht, wie weit die nach Michels eigener Aussage ‚gemeinsamen Vorarbeiten‘²³ gediehen waren; aber dass der Kommentar schon 1936 erschien, lässt auf umfangreiche Vorstufen schließen.“²⁴ Dafür spricht auch, dass Michel von März 1934 bis März 1935 als Pfarrer in Lüdenscheid und danach im Sommersemester 1935 als Lehrstuhlvertreter für v. Dobschütz und im Wintersemester 1935/36 für den ebenfalls verstorbenen Hans Windisch in Halle beschäftigt war.²⁵ Seit dem Beginn seiner selbständigen Arbeit am Kommentar im Januar 1933 stand ihm „eine ungestörte und ununterbrochene Arbeitszeit“ also kaum noch zur Verfügung.²⁶ Hinzu kam, dass Michel sich im beginnenden Kirchenkampf schwertat, eine klare Position zu beziehen: Zwischen der Pflicht und Verantwortung „als Nationalsozialist und als Christ“ bestand für ihn damals kein Widerspruch, solange „politi-

²⁰ Wenn MICHEL, Hebr, ¹⁹⁶⁶, 7, meint, dass „sich die theologische Konzeption“ seines Kommentars im Laufe der Jahrzehnte „in ihren Grundlinien nicht wesentlich verschoben haben“ dürfte, dann trifft das zuallererst diesen Punkt. Sein anfänglich apodiktisches Urteil, wonach die Verkündigung des Hebr „ganz eschatologisch“ sei (MICHEL, Hebr, 71936, 11), steht wohl nicht zuletzt unter dem Eindruck von W. BOUSSET, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, Tübingen 1903 (1926), 242–289, und P. VOLZ, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen 1934. Auch wenn Michel später differenziert, bleibt es im Grundsatz dabei: „Trotz aller Berührungen mit Philo in der Verwendung von Begriffen und einzelnen Adjektiven steht der Hebr der Apokalyptik, die an der Existenz des himmlischen Heiligtums festhält, näher als der Vergeistigung bei Philo“ (MICHEL, Hebr, ¹⁹⁶⁶, 62; vgl. a.a.O., 58–83).

²¹ H.-F. WEISS, Hebr, ¹⁹¹¹, 111; vgl. a.a.O., 96–114.

²² MICHEL, Hebr, ¹⁹⁶⁶, 64; vgl. E. KÄSEMANN, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, FRLANT 55, Göttingen 1939. Beide waren seit 1959 Fakultätskollegen in Tübingen; vgl. R. BRAUN, Otto Michel – Lebenslauf im Überblick, in: H. Lindner (Hg.), „Ich bin ein Hebräer“. Zum Gedenken an Otto Michel (1903–1993), Gießen 2003, 23–35, hier 31.

²³ O. MICHEL, Anpassung oder Widerstand. Eine Autobiographie, Wuppertal/Zürich 1989, 34.

²⁴ K. HAACKER, Otto Michel (1903–1993), in: C. Breytenbach/R. Hoppe (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler, Neukirchen-Vluyn 2008, 341–352, hier 344. Im Vorwort erwähnt Michel nur, dass ihm von Dobschütz „manches textkritische Material“ überlassen habe, und bedauert, dass es diesem „nicht vergönnt war, seine Auslegung des Hebräerbriefes zu veröffentlichen“ (MICHEL, Hebr, 71936, 3). Inwieweit ihm dessen Auslegung bereits in Schriftform vorlag, lässt Michel dabei offen.

²⁵ Vgl. BRAUN, Lebenslauf (s. Anm. 22), 25.

²⁶ Vgl. MICHEL, Hebr, 71936, 3.

ches und religiöses Geschehen“ auseinandergehalten wurden.²⁷ Spuren davon finden sich auch in seiner Hebr-Auslegung von 1936, wie er selbst im Vorwort andeutet: „[I]ch konnte aber mein Schicksal nicht von dem der Kirche trennen, sondern mußte Not und Segen dieser Jahre auch auf den Kommentar zum Hebräerbrief wirken lassen.“²⁸ Derart vieldeutige Aussagen konnten nach dem Krieg leicht kompromittierend wirken: Worin bestand die Not und worin der Segen? In der Bearbeitung von 1949 hat Michel daher diese Spuren, so gut es ging, beseitigt. Ob es auch diesem Umstand geschuldet ist, dass er im gleichen Zuge die rabbinische Literatur öfter und ausführlicher mit Belegtexten zu Wort kommen lässt, kann man nur vermuten.²⁹ Offensichtlich ist jedenfalls Michels Bestreben, „das Rabbinat“³⁰ als wichtigen Zeugen seiner apokalyptischen Interpretation des Hebr aufzubauen. Der Diskussion anderweitiger Ansätze und Belege gibt er erst in seiner Umarbeitung von 1966 breiten Raum. Insgesamt ändert sich der Stil seiner Auslegung im Laufe der Jahre erheblich: Mutet er anfangs oft eher thetisch – mitunter konfessorisch – an,³¹ ist er zuletzt im Urteil zwar immer noch deutlich, wirkt aber durch die deliberative Denkbewegung spürbar ausgewogener.

²⁷ Vgl. O. MICHEL, Wiedergeburt des Glaubens?, Lüdenschneider General-Anzeiger vom 15. Juni 1934, ff; zitiert nach H. FRISCHE, Lic. Otto Michel als Pfarrer in Lüdenschied, in: Lindner, Hebräer (s. Anm. 22), 36–47, hier 39. Michel war sowohl Mitglied der NSDAP und der SA als auch der „Jungreformatrischen Bewegung“ und der „Bekennenden Kirche“. Bezeichnend ist sein Widerstand gegen die Zwangsverpflichtung der Studenten zur Demonstration für Reichsbischof Ludwig Müller 1933, die ein Grund dafür war, dass er 1934 aus seinem Amt als Studentenpfarrer in Halle hinausgedrängt wurde (vgl. FRISCHE, a.a.O., 36f): Offenbar sah er in der Gleichschaltung der evangelischen Kirche politisches und religiöses Geschehen vermischt, was ihn diesbezüglich zum Gegner der „Deutschen Christen“ machte. Ideologisch grenzt er sich aber viel schärfer gegen die neuheidnische „Deutsche Glaubensbewegung“ ab; vgl. F.R. GAHBAUER, Art. Deutschreligiöse Bewegungen I–II, LThK 3, 31995, 168f. Zum Ganzen vgl. R. BRAUN, „Anpassung oder Widerstand?“ Zur Diskussion um Otto Michel und den Nationalsozialismus, ThBeitr 43, 2012, 290–304.

²⁸ MICHEL, Hebr, 71936, 3.

²⁹ Vgl. z. B. den Exkurs zur zweiten Buße bei MICHEL, Hebr, 71936, 72f, mit DEMS., Hebr, 81949, 150–152. Zu beachten ist allerdings auch, dass Michel im Vorwort zur 8. Aufl. das Erbe seines Lehrers von Dobschütz nicht mehr erwähnt, der diesbezüglich schon früher seinen Widerspruch erregt hatte; vgl. MICHEL, Anpassung (s. Anm. 23), 36: „Er sagte: ‚Mit den Rabbinen kann man sich nicht befassen. Sie konnten nicht denken. Sie hatten auch keine Methodik. Sie trieben Exegese, indem sie wie mit einem Hammer auf einen Amboß schlugen. Und wenn dann ein Funke herausprang, war das eine exegetische Weisheit. Aber denken konnten sie nicht.‘ Hier stand auf einmal mein ganzer Widerspruch auf. Ich glaubte einfach nicht, daß die Juden nicht denken konnten. Die Rabbinen mußten doch anders ernstgenommen werden.“

³⁰ So MICHEL, Hebr, 81949, 151 u. ö.

³¹ Vgl. z. B. den Kommentar von MICHEL, Hebr, 71936, 94, zu Hebr 8,6: „Alles Mittlertum wird vom Opfer Jesu her als ungenügend und unvollkommen erkannt; es zerbricht am Kreuz. Alles Mittlertum menschlicher und gesetzlicher Art hört auf, wenn Jesus Christus als wahrer Mittler opfert und Fürbitte tut. Jesus Christus ist nicht Ende des Mittlertums, sondern Er stellt die Frage nach dem Mittler besonders dringlich und ernst.“ Das klingt doch sehr nach volltönender Leerformel, die ohne jede Begründung auskommt.

2. Auslegungsbeispiele

2.1 Todesangst oder Gottesfurcht (Hebr 5,7–10)

Das Leiden Jesu an der *condition humaine* schildert die Miniatur in Hebr 5,7 atmosphärisch wie sprachlich so dicht, dass sie der Exegese schon länger Probleme bereitet, die sich besonders dann verschärfen, wenn man darin – wie lange üblich – ausschließlich das Gebet Jesu in Getsemani (Mk 14,35f parr.) abgebildet sieht. Im KEK überwindet erst H.-F. Weiß diese Engführung, indem er vermutet, „daß hier an ein ganz bestimmtes Geschehnis in ‚seinen Fleischestagen‘ gedacht ist, das als solches im Sinne des Autors des Hebr freilich zugleich paradigmatisch für seine Sicht des ganzen Weges des irdischen Jesus ist.“³² Bleibt man hingegen auf die Getsemani-Episode fixiert, ergeben sich zwei Fragen, die eng miteinander zusammenhängen. Die erste lautet: In welcher Weise ist Jesus erhört worden? Lünemann skizziert das Problem, indem er zugleich eine Lösung präsentiert:

In der Charakteristik Gottes als desjenigen, der Christum vom Tode zu erretten vermochte, liegt zugleich der Inhalt dessen, was Christus von Gott erlebte. σώζειν ἐκ θανάτου aber kann zweierlei besagen, entweder: vom Tode erretten, so dass er nicht erduldet zu werden braucht, also vor dem Tode bewahren, oder: aus dem Tode, dem man anheimgefallen ist, erretten, so dass man dem Tode nicht als Beute verbleibt, sondern dem Leben zurückgegeben wird.³³ Für die erste Deutung scheint zu sprechen, dass Christus nach dem Bericht der Evangelien wirklich darum bat, vom Tode verschont zu bleiben. Indess gegen sie und für die zweite entscheidet *einmal*, dass doch Christus wirklich den Tod erduldet, *sodann* der Zusatz in unserm Verse, dass Christi Gebet erhört worden sei. Dazu kommt *endlich*, dass auch nach den Evangelien Christus nicht absolut darum bittet, vor dem Tode bewahrt zu bleiben, sondern diesen seinen Wunsch von dem Willen des Vaters abhängig macht, diesem also völlig sich unterordnet.³⁴

Demnach wird Jesu Gebet erhört, indem er auferweckt und erhöht wird, oder mit Hebr 5,8–10 zu sprechen: indem er durch Gehorsam und Tod vollendet und in seine Stellung als himmlischer Hoherpriester eingesetzt wird. Wie ist es aber dann zu verstehen, so die zweite Frage, dass Jesus ἀπὸ τῆς εὐλαβείας erhört worden sei? Lünemann verteidigt die Übersetzung „*erhört wegen seiner Frömmigkeit*“³⁵ gegen die vieldiskutierte Alternative:

Zu verwerfen ist die [...] Erklärung der Worte, wornach eine Prägnanz derselben angenommen und εὐλάβεια im Sinne von „metus“ gedeutet wird: „erhört (und befreit) von der Furcht“. Man findet dann entweder (und das ist das Gewöhnliche) den Gedanken ausgesprochen, dass Christus mittelst der Stärkung durch den Engel Luk. 22, 43. seiner See-

³² H.-F. WEISS, Hebr, ¹⁹⁹¹, 312.

³³ Dieselbe Unterscheidung macht MICHEL, Hebr, ¹⁹⁶⁶, 223, mit Verweis auf J. JEREMIAS, Hebr 5,7–10, ZNW 44, 1952/53, 107–111 (= DERS., Abba, Göttingen 1966, 319–323).

³⁴ LÜNEMANN, Hebr, ¹⁸⁶⁷, 181.

³⁵ LÜNEMANN, ebd.

lenangst entnommen sei, oder versteht die εὐλάβεια metonymisch von dem Gegenstand der Furcht, d.h. dem Tode, dem Christus durch die Auferstehung entrissen sei.³⁶

B. Weiß vertritt die Gegenposition:

Ganz unmöglich kann die Verbindung des εἰσακουσθεῖς [...] mit ἀπὸ τῆς εὐλαβείας bezeichnen, dass er seiner Frömmigkeit wegen [...] erhört sei [...], theils wegen des fehlenden αὐτοῦ, theils weil weder die Auferweckung vom Tode noch die Stärkung Lk 22,43 [...] eine Erhörung des Gebetes um Bewahrung vor demselben war und jedenfalls nicht dem ἔμαθεν vorherging, nicht einmal gleichzeitig mit ihm war, theils endlich weil diese Aussage für den Kontext ganz bedeutungslos und dann in der That nur eine „Nebenbemerkung“ wäre. Es kann also ἀπὸ nur nach bekannter Prägnanz [...] mit εἰσακ. verbunden sein und bezeichnen, dass er durch die Erhörung von dem Grauen vor dem Tode befreit ward [...].³⁷

Michel schwankt zwischen den Alternativen,³⁸ schlägt sich aber schließlich auf Lünemanns Seite und gibt eine wegweisende Begründung, die H.-F. Weiß später in leicht veränderter Weise aufnimmt:

Dafür spricht auch, daß bei diesem Verständnis des Textes die beiden sachlich zusammengehörenden Partizipien Passivi εἰσακουσθεῖς und τελειωθεῖς, zu denen sich als ein drittes noch προσαγορευθεῖς gesellt, eng zusammenrücken. Der καίπερ-Satz ist eine eingeschobene Parenthese, und man muß übersetzen: [...] und wurde erhört wegen seiner Frömmigkeit (obwohl Sohn, erlernte er am Leiden Gehorsam) und zur Vollendung geführt.³⁹

2.2 Die zweite Buße (Hebr 6,4–6)

Die alte *crux interpretum*, die schon in der frühen Kirche den sachlichen Widerhaken bei der Kanonisierung des Hebr bildete, hat den neuzeitlichen Exegeten wieder Kopfzerbrechen bereitet. Wie kann es sein, dass Hebr 6,4–6 „stracks verneinet und versaget die busse den Sündern, nach der Tauffe“, wo dies doch „wider alle Evangelia und Epistel S. Pauli“⁴⁰ zu sein scheint? Der Anstoß wird indes beträchtlich geringer, sobald man wahrnimmt, dass der Hebr an dieser Stelle nicht alltägliche Sünden im Visier hat, auch nicht schwere Sünden überhaupt, sondern einzig und allein den Abfall vom Glauben an Christus, zu dem man sich einmal bekehrt hat.⁴¹ Darin sind sich die Kommentatoren des KEK mit der altkirchlichen Ausle-

³⁶ LÜNEMANN, a.a.O., 182f.

³⁷ B. WEISS, Hebr, 61897, 137f.

³⁸ Vgl. MICHEL, Hebr, 71936, 61: „Er wurde erhört ‚aus der Furcht‘ [so a.a.O. 58] oder ‚auf Grund seiner Frömmigkeit‘ [MICHEL, Hebr, 81949, 128: ‚Gottesfurcht‘]; beide Übersetzungen sind möglich und sind in der Geschichte vertreten worden (vulg. übersetzt *pro sua reverentia* [kursiv W.E.]).“

³⁹ MICHEL, Hebr, 121966, 223; vgl. H.-F. WEISS, Hebr, 151991, 314f (ohne ausdrücklichen Verweis auf Michel), bei dem die Kosequenzen insofern weiter reichen, als er den Zusammenhang von Erhörung und Vollendung wiederum auf das ganze Leben Jesu bezieht.

⁴⁰ M. LUTHER, Vorrede auff die Epistel: an die Ebreer, Aus der Bibel 1546, WA.DB 7, 345.

⁴¹ LÜNEMANN, Hebr, 31867, 211, schränkt mit Verweis auf Hebr 10,26–31 sogar noch weiter ein, dass „nicht vom Abfall überhaupt, sondern vom qualificirten Abfall die Rede ist, d.h. dass [...] Christen ge-

gung einig, nicht jedoch in der Frage, welche Rolle die Taufe in diesem Zusammenhang spielt. Beides macht Lünemann deutlich:

Der Ausspruch V. 4–6. ist für den Streit in der Alten Kirche, ob vom Evangelium wieder Abgefallene auf ewig das christliche Heil verscherzten, oder ob sie durch ernste Busse das Heil wieder erringen könnten, von Bedeutung gewesen. Jene rigoristische Ansicht ward besonders von den Montanisten und Novatianern geltend gemacht, und schon Tertullian de pudicitia c. 20. beruft sich für dieselbe auf unsere Stelle. Im Gegensatz dazu ward in der orthodoxen Kirche seit dem vierten Jahrhundert dem Ausspruch allgemein ein anderer Sinn unterlegt. Man deutete die Worte von einer Unmöglichkeit und somit Verwerflichkeit, die bereits ein Mal vollzogene Taufe zum zweiten Mal zu erteilen, indem man φωτίζειν nach späterem (zuerst bei Justinus Mart. Apol. I, 62. 65. hervortretendem) Sprachgebrauch als Bezeichnung des Taufens nahm, ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν auf die Wiederholung der Taufe bezog, und in ἀνασταυροῦντας κτλ. die Angabe dessen fand, was eine solche Wiederholung auf sich haben oder involviren würde. [...] Dass diese Deutung [...] eine verkehrte sei, ist jetzt allgemein anerkannt.⁴²

Nach B. Weiß ist ein Bezug auf die Taufe allerdings nicht ganz von der Hand weisen:

So verkehrt es nun war, wenn die Alten nach einem späteren kirchlichen Sprachgebrauch an die Taufe dachten [...], so gewiss ist, dass die hier angefügten Erfahrungen, weil sie als mit der Erleuchtung nothwendig gegeben betrachtet werden, als an die Taufe geknüpft und als ihre Wirkung gedacht sind, da ja alle Erleuchteten die Taufe begehren und empfangen.⁴³

Michel denkt in dieselbe Richtung,⁴⁴ kann am Ende aber die entscheidende Frage, weshalb der Hebr den einmal Abgefallenen eine zweite Buße zur Umkehr versagt, trotzdem nicht beantworten, weil er – wie Luther vor ihm – den empfundenen Widerspruch zu den Evangelien nicht aufzulösen vermag:

Es bleiben für die Exegese des Hb Fragen offen, die nicht völlig zu lösen sind. Für die Evangelien sind Umkehr und Glaube unmittelbar aufeinander bezogen: beide sind Frucht des Wortes, des Evangeliums; sie sind nicht voneinander lösbar (Mk 115). Weiß auch Hb von dieser Verbundenheit, die nicht nur ein Nebeneinander ist (Hb 61)? Wie verhält sich unser Brief zur Wirklichkeit des christlichen Lebens und seiner Sünde?⁴⁵

Den „harten knoten“⁴⁶ zu lösen, gelingt im KEK erst H.-F. Weiß, indem er Hebr 6,4–6 nicht mehr an den Evangelien oder an Paulus misst, sondern aus dem

schildert werden, welche *die Sünde wider den heiligen Geist* (Matth. 12, 31f. Mark. 3, 28f. Luk. 12, 10.) oder die ἀμαρτία πρὸς θάνατον (1. Joh. 5, 16.) begehren.“

⁴² LÜNEMANN, a.a.O., 210f.

⁴³ B. WEISS, Hebr, 61897, 154f. Darin sieht H.-F. WEISS, Hebr,⁵1991, 350, das eigentliche Problem der Stelle; denn es „deutet sich hier bereits im Hebr selbst ein gleichsam statisches Verständnis von Umkehr und Taufe an, das ein Mißverständnis der Mahnung des Hebr im Sinne einer generellen kasuistischen Anweisung für die Bußdisziplin der Kirche zumindest zu begründen geeignet war.“

⁴⁴ Vgl. MICHEL, Hebr, 71936, 66: „Nach alter kirchlicher Auslegung, die schon Justin vorfindet, wird die Erleuchtung mit der Taufe verbunden; denkt auch das NT umfassender, so hat doch diese alte Erklärung oft ihr gutes Recht (1032).“

⁴⁵ MICHEL, Hebr, 81949, 152.

⁴⁶ LUTHER, Vorrede (s. Anm. 40), 345.

theologischen Grundanliegen und der rhetorischen Absicht des Hebr selbst befreit:

Das nicht wiederholbare „Einmal“ der *μετάνοια* in Hebr 6,4–6 ergibt sich notwendig aus dem für Christologie und Soteriologie des Hebr grundlegenden *ἐφάπαξ* des Heilswerkes des Hohenpriesters Christus (7,27; 9,12.26.28). [...] Von daher versteht es sich auch, daß der Autor im Zusammenhang seiner Mahnung an die Adressaten die in jenem christologischen *ἐφάπαξ* begründete Heilsgabe und Heilserfahrung so außerordentlich stark betont (6,4f) und – auf der anderen Seite – am Ende der Mahnung (6,6) ebenso deutlich die christologische Dimension eines Abfalls vom Glauben herausstellt. Gerade in diesem Sinne nämlich schließt die Mahnung und Warnung – bei aller ihrer Schärfe – am Ende doch auch wieder die Paraklese in sich: den Verweis nämlich auf das „ein für allemal“ gelegte Fundament des christlichen Glaubens, an das zu er-innern – besser noch: das zu er-innern – das Grundanliegen des Hebr insgesamt ausmacht.⁴⁷

Für das Verständnis dieser schwierigen Stelle bedeutet die Erklärung von H.-F. Weiß einen echten Fortschritt, der eine Jahrhunderte alte Auslegungsschwierigkeit beseitigt und den damit verbundenen dogmatischen Vorbehalt gegen den Hebr auszuräumen imstande ist.

Allerdings gibt es hier noch ein weiteres Problem, das die Hebr-Exegese seit jeher begleitet: Es besteht in der antijudaistischen Lektüre dieses Werkes, das seine Christologie und Soteriologie von sich aus ganz als jüdisches Konzept verfasst hat. Die drastische Beschreibung, wonach die vom christlichen Glauben Abgefallenen „den Sohn Gottes für sich noch einmal kreuzigen und an den Pranger stellen“ (Hebr 6,6), deutet B. Weiß ohne Umschweife so, dass „sie ihm auf’s Neue thun, was die ungläubigen Juden an ihm gethan“.⁴⁸ Bei Michel hört sich das 1936 folgendermaßen an:

Die Passionsgeschichte ist also nicht nur ein Vorwurf gegen das jüdische Volk, sondern auch eine Warnung an die Gemeinde: wer dem Christus die Treue bricht, tritt auf die Seite Seiner Gegner. Man kommt am Kreuz nicht vorbei; entweder man steht unter seiner Gnade oder unter seinem Gericht. Die Passionsgeschichte wiederholt sich nicht, aber sie wird im Leben des Einzelnen (*ἑαυτοῖς*) zur Entscheidung. Schon der Hb erkennt also, daß der abfallende Christ nicht in eine Neutralität Christus gegenüber zurücktreten kann, sondern daß er sich auf die Seite der Gegner gestellt hat. Der Abfall selbst ist also schon Antichristentum.⁴⁹

Die Schuld an Jesu Tod wird pauschal dem jüdischen Volk gegeben, ohne zwischen den Juden damals und heute oder zwischen einzelnen Akteuren beim Prozess Jesu, sei es literarisch oder historisch, zu unterscheiden. Die Juden werden dadurch ausnahmslos zu Gegnern Christi gemacht,⁵⁰ ganz unberührt von der Tatsache, dass

⁴⁷ H.-F. WEISS, Hebr, ¹⁹⁹¹, 349, mit Verweis auf Hebr 10,10.26: Über das eine Opfer Christi hinaus, das die Gläubigen ein für allemal geheiligt hat, gibt es kein Opfer und keine Heiligung mehr.

⁴⁸ B. WEISS, Hebr, ¹⁸⁹⁷, 157.

⁴⁹ MICHEL, Hebr, ¹⁹³⁶, 67.

⁵⁰ Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass es Michel an dieser Stelle auf die abfallenden Christen seiner Zeit abgesehen hat, z. B. auf „die Brüder vom ‚Deutschen Glauben‘, zu deren Willen er [der evangelische Christ] ein glattes Nein sagen muss“ (MICHEL, Wiedergeburt [s. Anm. 27]). Vgl. GAHBAUER, Be-

die ersten Jünger Jesu allesamt dem jüdischen Volk entstammten, von Jesus selbst ganz zu schweigen. Im Zeichen des Kreuzes gibt es demnach für Juden keine Gnade, sondern nur das Gericht. Hat Michel sich bewusst gemacht, wie solche Aussagen angesichts des antisemitischen Terrors und der Diskriminierung durch die Nürnberger Gesetze in jenen Jahren wirken mussten? Aus heutiger Sicht kann man nur sagen: Sie sind theologisch ebenso unhaltbar wie politisch brandgefährlich. Der Weg ist nämlich nicht mehr weit vom Gericht, unter dem die Juden angeblich stehen, zu seiner Vollstreckung durch willige Helfer, die dadurch ihr menschenverachtendes Handeln auch noch göttlich legitimiert sehen. Auf diesem Hintergrund sind Michels Äußerungen, um das Mindeste zu sagen, leichtsinnig und naiv. Nach dem Krieg scheint er das selbst so empfunden zu haben. In der Neufassung von 1949 werden die Gegner Jesu jedenfalls nicht mehr mit dem jüdischen Volk identifiziert, auch wenn die Formulierung für diesen allenthalben noch tiefsitzenden Gedanken⁵¹ offen bleibt:

Das Kreuz Jesu wird zu einem gegenwärtigen Geschehnis, an dem nicht nur die Gegner Jesu, sondern auch die versagenden Glieder der Gemeinde schuldig sind. Mit dem Abfall setzt ein Zustand ein, der den Christus der Welt preisgibt und bekämpft (ähnlich 1C29). Es genügt also nicht, davon zu sprechen, daß der abfallende Christ der Kraft des Kreuzes beraubt wird, er tritt vielmehr unmittelbar in den Kampf gegen Christus ein.⁵²

2.3 Alter und neuer Bund (Hebr 8)

Unbestreitbar wertet Hebr 8 den alttestamentlichen Opferkult und den daran geknüpften Bund im Verhältnis zum „besseren Bund“ (V.6), den Jesus als „Diener des wahren Zeltes“ (V.2) gestiftet hat, ab. Die Exegese hat erst spät und Schritt für Schritt gelernt, darin kein antijüdisches Argument, sondern eine innerjüdische Denkmöglichkeit zu erblicken – Rückschläge nicht ausgeschlossen. An den Kommentierungen des KEK kann man diesen Lernweg nachvollziehen.

Weder Lünemann noch B. Weiß unterscheiden zwischen der Aussage der alttestamentlichen Zitate in ihrem ursprünglichen Zusammenhang und deren Verwendung durch den Hebr. So liest Lünemann Jer 31,31–34 ganz mit der Brille von Hebr 8,6–13:

wegungen (s. Anm. 27), 168: Die Deutsche Glaubensbewegung „lehnt die chr[istische] Lehre v. Schuld, Sühne, Erlösung ab u. glaubt an die Selbsterlösung durch Einswerden des Menschen mit der Allseele.“ Zum antijüdischen Argument wird Michels Gedankengang dadurch, dass er die Seite der Gegner Christi im Grundsatz als die Seite der Juden definiert.

⁵¹ Vgl. z. B. die biographische Notiz von P. SCHMIDT, Juden und Christen, in: Lindner, Hebräer (s. Anm. 22), 139–164, hier 142: „Ungeachtet der schrecklichen Ereignisse zwischen 1933 und 1945 wurde in den christlichen Kreisen der Nachkriegszeit in der Pfalz, zu denen ich gehörte, das Judentum abgewertet, und zwar ohne wirkliche Kenntnis von ihm und ohne den Versuch, es zu verstehen: Die Juden haben Jesus abgelehnt.“

⁵² MICHEL, Hebr, ⁸1949, 150.

Der Verfasser [des Hebr] sagt schonend: dem Verschwinden *nabe* [V.13] [...], insofern er seinen Standpunkt zur Zeit der so eben citirten göttlichen Verheissungen nimmt. Wenn aber Gott schon zur Zeit des Jeremias den Alten Bund als dem Untergange nahe bezeichnete, so war damit von selbst angedeutet, dass nun, nachdem so geraume Zeit verflossen war und der verheissene Neue Bund bereits wirklich in's Leben getreten, der Alte Bund seinem Wesen nach (wenn auch noch nicht ganz seiner äusseren Erscheinung nach) bereits völlig abrogirt sein, völlig seine Geltung verloren haben müsse.⁵³

Vom „Alten Bund“ sprechen weder Jeremia noch der Hebr, und die Deutung, dass Gott „den ersten Bund für veraltet erklärt habe“, trägt Lünemann aus Hebr 8,13 in das Jeremiazitat ein. Seine Auffassung, wonach der Alte Bund im Wesentlichen abgeschafft sei, obwohl er äußerlich noch fortbestehe, ergibt sich für ihn folgerichtig aus der Lektüre des Hebr als Schreiben an die Jerusalemer Urgemeinde vor der Zerstörung des Tempels. Obwohl er damit judenchristliche Adressaten voraussetzt, deren schiere Existenz dem Gedanken an eine glatte heilsgeschichtliche Substitution „des Judentums“ durch „das Christentum“ widerspricht, bleibt er diesem anachronistischen Schema verhaftet.

Umgekehrt legt B. Weiß die Bedeutung von Ex 25,40 im dortigen Kontext unhinterfragt auch der Verwendung des Zitats in Hebr 8,5 zugrunde:

Der Relativsatz kann also nicht die Unvollkommenheit des irdischen Heilighums darstellen wollen [...], weder um den Schein zu entfernen, als ob die levitischen Priester einen Vorzug vor Christo hätten [...], noch um die Nothwendigkeit eines anderen darzuthun [...], sondern gerade die Einzigartigkeit [...]; denn sie dienen einem Abbild und Schatten des himmlischen. [...] Das ὑπόδειγμα, das 4, 11 ein Beispiel d. h. einen eine Wahrheit concret veranschaulichenden Fall bezeichnete, ist hier nach der Erklärung im Folgenden (τὸν τύπον τὸν δευχθέντα σοι) das veranschaulichende Abbild im Gegensatz zur Sache selbst, wie σκιά (Col. 2, 17) die im Umriss die Gestalt wiedergebende Abschattung im Gegensatz zum Abgeschatteten, ohne dass damit eine Unvollkommenheit jenes Abbildes oder jener Abschattung indicirt wäre [...].⁵⁴

Das trifft aber nur auf Ex 25,40 in seinem angestammten Kontext zu, während Hebr 8,5 das Werteverhältnis von Urbild und Abbild in platonisierender Weise umdreht:

Das heißt: τύπος, in LXX Übersetzung für hebr. תַּבְנִיטִי und ursprünglich lediglich als eine Art Modell bzw. „Bauvorlage“ für die σκηνή verstanden, der als solcher gar keine eigene Realität zukommt, erhält hier nunmehr die Aufwertung zum (eigens für sich seienden!) Vor- und Urbild, im Verhältnis zu dem dem irdischen Abbild nur „schattenhafte“ Realität zukommt!⁵⁵

Mit dieser Unterscheidung gelingt H.-F. Weiß eine Interpretation, die sowohl dem alttestamentlichen Text in seiner ursprünglichen Bedeutung als auch der davon abweichenden Rezeption durch den Hebr ihr je eigenes Recht belässt:

⁵³ LÜNEMANN, Hebr, 31867, 269.

⁵⁴ B. WEISS, Hebr, 51888, 200.

⁵⁵ H.-F. WEISS, Hebr, 51991, 437.

Denn von der Feststellung in V.7 her, daß „jene erste (Heilsordnung)“ selbst „nicht ohne Tadel“ gewesen ist, richtet sich der in V.8 ausgesprochene „Tadel“ Gottes ja nicht nur – wie zunächst die Lesart $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ (A D* usw.) nahelegt – auf die Angehörigen des „Hauses Israel und Juda“, sondern zumindest auch auf jene „erste (Heilsordnung)“ selbst! Gerade in dieser Hinsicht unterscheidet sich ja die Auslegung von Jer 31 (38) im Hebr von der ursprünglichen, primär den Ungehorsam der Israeliten akzentuierenden Aussageintention von Jer 31 (38).⁵⁶

Auf diese Weise lässt H.-F. Weiß die Benutzung der alttestamentlichen Schriftworte durch den Hebr als legitime, aber keineswegs einzig legitime Rezeption dieser Texte gelten. Eine solche Interpretation entspricht dem typologischen Verfahren des Hebr, bei dem die alttestamentlichen Texte nicht erst durch die christologische Lektüre ihren Sinn entfalten, sondern umgekehrt die soteriologische Relevanz des Christusereignisses im Licht der prophetischen Gottesworte überhaupt erst erkannt und dementsprechend aufgezeigt wird. Sie führt zu einer differenzierten Lektüre, die im Nachhinein weder das Judentum seiner ureigenen Schrifttradition beraubt noch dem Christentum eine genuine Hermeneutik seiner zweigeteilten Bibel verwehrt.

Davon ist Michel noch weit entfernt. Bei ihm kann der Prophetenspruch als Gotteswort zu verschiedenen Zeiten nicht Unterschiedliches bedeuten. Es ist vielmehr nur eine Frage der Zeit, bis das einmal Beschlossene und Verkündete seine performative Wirklichkeit entfaltet:

Der Hb droht nicht dem Judentum und seinem Opferdienst mit einem baldigen Untergang, sondern er denkt vom Worte Gottes aus (Jer 31): wenn Gott über eine Einrichtung und eine geschichtliche Erscheinung hinwegschreitet, dann ist das Urteil gefällt; über kurz oder lang muß es vollstreckt werden.⁵⁷

Der explizite Ausschluss der Drohung lässt das sibyllinische Gottesurteil, das Michel aus Hebr 8,13 herausliest, erst recht wie eine implizite Drohung wirken. Was will Michel damit sagen? Etwa: Der Hebr tut dem Judentum zwar nichts, aber für Gott ist es längst Geschichte; nur die menschliche Geschichte hinkt hinterher und muss diese Wirklichkeit erst noch einholen? Wenn es aber erst einmal so weit ist, wer sind dann die Vollstrecker? Michels allgemeine Formulierungen lassen der Phantasie weiten Raum. Zugleich kann man sich denken, wie sie im antisemitischen Diskurs der dreißiger Jahre des 20. Jh. aufgenommen worden wären. Vielleicht hat Michel deshalb 1949 die ausdrückliche Erwähnung des Judentums in diesem Abschnitt getilgt:

Hb droht hier nicht mit einem baldigen Untergang des Opferdienstes, will auch nicht eine schon eingetretene Katastrophe theologisch begründen, sondern er denkt von Gott und Gottes Wort aus: Wenn Gott über eine Einrichtung und eine geschichtliche Erscheinung hinwegschreitet, dann ist dadurch das Urteil über sie gefällt; über kurz oder lang muß es vollstreckt werden.⁵⁸

⁵⁶ H.-F. WEISS, a.a.O., 444.

⁵⁷ MICHEL, Hebr, 71836, 102.

⁵⁸ MICHEL, Hebr, 81949, 190 = DERS., Hebr, 11966, 296.

Michel erweist sich als Meister der Vieldeutigkeit, die im Ton der Entschiedenheit vorgetragen wird. Die „schon eingetretene Katastrophe“ ist in der Entstehungszeit des Hebr, die Michel nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels ansetzt, natürlich nichts anderes als eben dieses Ereignis. Insofern passt er seine Erklärung an dieser Stelle lediglich seiner eigenen Datierung des Hebr an. Aber die allgemeine Formulierung lässt kurz nach dem Zweiten Weltkrieg unwillkürlich an näher liegende Katastrophen denken, wirkliche wie den Völkermord an den Juden oder vermeintliche wie den Umsturz der NS-Diktatur, die nach Michel zwar nicht mit dem Hebr theologisch begründet werden können, die aber im Anschluss an ihn doch die zynische Frage aufwerfen: Ist Gott hier über so gegensätzliche geschichtliche Erscheinungen wie das europäische Judentum oder den Nationalsozialismus hinweggeschritten, sind hier also Gottesurteile vollstreckt worden? Man kann Michel nicht einfach unterstellen, dass er selbst in diese Richtung gedacht hat.⁵⁹ Aber dass seine Einlassung geeignet war, solcherlei kruden Geschichtsspekulationen Vorschub zu leisten, ist sicher nicht ganz von der Hand zu weisen. Ohne konkreten Bezug auf die Zeitgeschichte wirkt seine abstrakte Geschichtsbetrachtung jedenfalls nicht nur abgehoben, sondern im schlimmsten Fall auch gefährlich.

2.4 Der Glaube (Hebr 11)

Bei der Frage, wie die Definition des Glaubens in Hebr 11,1 zu verstehen sei, verläuft die Diskussion von Lünemann über B. Weiß zu H.-F. Weiß ähnlich wie unter 2.2 und 2.3 gesehen.⁶⁰ Ich übergehe sie deshalb hier und wende mich direkt einem letzten, ausführlicheren Beispiel zu, das die zeithistorische Problematik der verschiedenen Auslegungen Michels noch mehr als bisher deutlich machen

⁵⁹ In diese Richtung weist aber die Erinnerung von H. LINDNER, Zu Otto Michels Theologie. Stichworte zur Erinnerung, in: Ders., Hebräer (s. Anm. 22), 262–272, hier 265: „Geschichte ist für Michel wohl am ehesten greifbar, wo es um die großen Katastrophen geht. Die moderne Theologie, ob liberal oder existentialistisch, ja auch humanwissenschaftlich-emanzipatorisch, weicht immer wieder den Gerichten Gottes aus und baut sich eine Gnadenlehre ohne das Ernstnehmen des Zornes Gottes. Hier hat Michel besonders unter der deutschen Situation gelitten, nicht nur der der Theologie, während er bei anderen Völkern immer wieder den Realismus gegenüber der eigenen geschichtlichen Wirklichkeit stärker ausgeprägt sah: Das Wissen um Geschichte fand er aber vor allen anderen bei den Juden, die als Volk der leidenden Gotteszeugen ständig im Lernen und in der Schulung an schwersten Geschichtsprozessen zu stehen hatten und haben.“

⁶⁰ LÜNEMANN, Hebr, 1867, 346, sieht in Hebr 11,1 „keine schulmässige, erschöpfende“ Definition des Glaubens, sondern eine situationsbezogene, die gegen den praktischen Glaubensschwund der Adressaten angeht. Das hält B. WEISS, Hebr, 1897, 280f, für „ganz willkürlich“ und besteht im Gegenteil darauf, darin „das allgemeine stets sich gleichbleibende Wesen des Glaubens“ zu erkennen. Nach H.-F. WEISS, Hebr, 1991, 559, spricht die Definition von der „(subjektiven) Grundhaltung der Glaubenden“ und gründet diese zugleich auf objektive Tatsachen (ἰστορίας und ἐλεγχος): „Schon jetzt also, im Stande des Glaubens, der sich als Hoffnung auf ‚das Erhoffte‘ ausrichtet, gewinnt dieses ‚Erhoffte‘ den Charakter der Wirklichkeit für den Glaubenden – und gewährt eben so auch die Grundlage für den festen Stand der Glaubenden“ (a.a.O., 561).

kann. Im Kommentar von 1936 schreibt er einleitend zum Glaubenskapitel als Ganzem:

Kap. 11 schiebt sich wie ein „Exkurs“ in die Paränese ein. In diesem Kap. zeigt der Hb den Lesern des Briefes, daß von ihnen nichts verlangt wird, als was Gott vom Glauben aller Zeiten verlangen mußte; sie haben es nicht besonders schwer, sondern sie teilen mit Andern gemeinsam das Glaubenslos. Gleichzeitig ordnet Kap. 11 (und 12 Anfang) die Leser in die Geschichte des Glaubens ein: sie stehen an einem ganz bestimmten Punkt der Geschichte, an dem Gott sie eingesetzt hat, und auf den alles ankommt. Ein langer Krieg geht seinem Ende zu; Schlacht auf Schlacht ist geschlagen, aber eine letzte Entscheidung ist noch nicht gefallen; Gott verlangt gerade von Jesu Gemeinde eine letzte Entscheidung. Die Geschichte des Glaubens läßt also die Leser nicht unbeteiligt, sondern in jedem Satz geht es auch um ihre eigene Existenz (darum 113: *πίστει νοοῦμεν*, darum die theologische Schlußfolgerung 111.6.14, darum der Abschluß 1140: *ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν*). Diese Geschichte des Glaubens ist weder durch Volk noch durch Kirche, sondern allein durch das in der Schrift enthaltene Gotteswort (die „*μαρτυρία*“) gegründet und gesichert; sie ist aber auch nicht eine geheimnisvolle Aneinanderreihung von Erleuchtungen und Offenbarungen, deren Zusammenhang nicht deutlich würde. Gottes Wort hat seine eigene Geschichte, die verborgen, aber wirklich ist, die den Segen der Vergangenheit weitergibt und der Zukunft eine Verheißung in den Schoß legt. Gottes Wort setzt eine eigene Geschichte im Unterschied von der natürlichen Volksreligion, die nur Fleisch und Blut kennt, und im Gegensatz zur Mystik, die sich auf die Innerlichkeit zurückzieht und die Geschichtlichkeit des Glaubens verleugnet. Diese Geschichte des Glaubens sieht in der Ewigkeit und Jenseitigkeit ihren Ursprung (*ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*); sie hat ihren Sinn und ihr Ziel in der Vollendung (*ἵνα – τελειωθῶσιν*) und Erfüllung der Verheißungen (*ἐλπίζομένων ὑπόστασις*). Ursprung und Ziel dieser Geschichte sind also dem Menschen entzogen. Hb 11 spricht von einer Geschichte des Glaubens, die von der Welterschöpfung an bis zu Christus und zur Gemeinde reicht; der Glaube besteht also, solange die Welt besteht. In dieser Glaubensreihe ist nicht die profane Geschichte unter dem Gesichtspunkt des Glaubens gesehen, als wenn der „Glaube“ irdische Vorgänge erklären könnte, sondern die Schrift verdeutlicht am Beispiel des Alten Bundes, was Glaube sei und was Glaube vermag. Hb 11 beschreibt also nicht die Geschichte Israels, sondern die Geschichte des Wortes Gottes, Heilsgeschichte im eigentlichen Sinn.⁶¹

Als Erstes läßt die Kriegsrhetorik aufhorchen, die in Hebr 11 erst unter ‚ferner liefern‘ bei den Kriegshelden Verwendung findet (V.32–34), während sie nach Michel den Tenor des ganzen Kapitels bildet. Dadurch macht er aus den Zeugen und Zeuginnen des Glaubens, die ihre Hoffnungswirklichkeit im wahrsten Sinne des Wortes erduldeten, zu unduldsamen Glaubenskriegern, die von Fall zu Fall entsprechende Entscheidungen erzwingen. Bei Michel macht die Glaubensreihe kehrt und marschiert schnurstracks in die andere Richtung: Aus Duldem werden Zwinger.

Wenn er anschließend ihre Linie bis zur Leserschaft des Hebr auszieht, hat er weniger das ursprüngliche Zielpublikum als seine eigenen Zeitgenossen im Blick.

⁶¹ MICHEL, Hebr, 71936, 157.

Michels grundlegende Unterscheidung zwischen verschiedenen Trägern der Geschichte ist auf die damaligen politischen und kirchlichen Verhältnisse hin transparent. Weder Volk noch Kirche taugen seines Erachtens als kollektive Subjekte der Glaubensgeschichte. Diese Geschichte grenzt Michel scharf von den völkischen Konzepten der NS-Ideologie, die auch von der neuheidnischen „Deutschen Glaubensbewegung“ oder den „Deutschen Christen“ geteilt wurden, ab.⁶² Von deren „mythisch zu nennende[r] Meinung, daß Blut und Boden konstitutiv für eine gottgeoffenbarte Werdung wahrer Volksgemeinschaft seien“⁶³, distanziert er sich deutlich, indem er „der natürlichen Volksreligion, die nur Fleisch und Blut kennt“, eine klare Absage erteilt.

Glaubensgeschichte ist aber Michel zufolge auch nicht Kirchengeschichte: Glaube kommt vom Hören, und als *creatura verbi* steht die Kirche unter dem Wort Gottes, wie es die Heilige Schrift bezeugt; bevor sie das Wort im Glauben bezeugt, ist sie selbst Adressatin des Wortes. Diese Positionierung erinnert an die 1. These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.“⁶⁴ Als Offenbarung kann die Kirche daher nichts als dieses eine Wort Gottes anerkennen und verkünden, während Dienstbarkeiten gegenüber anderen Zielen und Ideologien ausgeschlossen sind.

Neben dem Kirchenkampf deutet sich in Michels Erläuterung aber noch eine weitere Kontroverse an, die ihn und die Tübinger Evangelisch-Theologische Fakultät Jahre später im Streit um das Bultmann'sche Entmythologisierungsprogramm⁶⁵ beinahe zerreißt. Michel erneuert seine Kritik an einer introvertierten Mystik, der ein geschichtsloser Glaubensbegriff zugrunde liegt, 1953 in einer Stellungnahme zur Denkschrift seiner Fakultät „Für und wider die Theologie Bultmanns“⁶⁶, der er einen „verkürzten und einseitig formulierten Glaubensbegriff“⁶⁷ vorwirft. Dagegen hält er fest: „Wir sind als Glaubende an ganz bestimmte *historische, historisch auch feststellbare Sachverhalte* gebunden, die den uns aufgegebenen Glauben erst

⁶² Beide Gruppierungen werden – neben anderen – unter dem Sammelbegriff der „Deutschreligiösen Bewegung“ zusammengefasst. „Als tragende Ideen [der Deutschen Glaubensbewegung] erweisen sich naturmyst. u. pantheisierende Gedanken, aber auch der altgerman. Götterglaube, die Überzeugung v. der Überlegenheit der german. Rasse u. der Antisemitismus“ (GAHBAUER, Bewegung [s. Anm. 27], 168). Aus denselben Wurzeln nähren sich die Deutschen Christen „als christentumsintegrativer Zweig der D[eutsch]r[eligiösen] B[ewegung]“ (K. MEIER, Art. Deutschreligiöse Bewegung III, LThK 3, 1995, 169f, hier 169).

⁶³ H. FAULENBACH, Art. Deutsche Christen, RGG 2, 1999, 698–702, hier 701.

⁶⁴ Vgl. www.ekd.de/glauben/grundlagen/barmer_theologische_erklaerung.html (22. 09. 2016).

⁶⁵ Vgl. R. BULTMANN, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, BEvT 96, München 1985 (Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung).

⁶⁶ Für und wider die Theologie Bultmanns. Denkschrift der Ev. theol. Fakultät der Universität Tübingen, SGV 198/199, Tübingen 1952.

⁶⁷ O. MICHEL, Ein kritisches Wort zu einem Fakultätsgutachten, FAB 7/4, 1953, 58–61; zitiert nach Lindner, Hebräer (s. Anm. 22), 392–398, hier 393.

ermöglichen.“⁶⁸ Dazu gehören nach Michel „die mythischen Denkformen der Bibel, mit deren Preisgabe auch das ihr eigene Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis aufgegeben werde.“⁶⁹ Spätestens hier wird klar, dass Michels apokalyptische Lesart des Hebr für ihn weit mehr war als eine religionsgeschichtliche Standortbestimmung. Sie berührt eine historisch-theologische Grundüberzeugung, die Bertold Klappert so beschreibt:

Im Unterschied zu Rudolf Bultmann, der die Apokalyptik als eine existential zu interpretierende Variante der Gnosis mißverstand, aber auch im Unterschied zu Gerhard von Rads Interpretation, der sie traditionsgeschichtlich von der Weisheit her ableitete und theologisch kritisierte, nicht zuletzt auch im Unterschied zu Ernst Käsemanns kosmisch-eschatologischer Rezeption der Apokalyptik war für Michel die jüdische Apokalyptik das Festhalten an der Hoffnung prophetischer Verheißung im Widerstand gegen die Weltmächte und ihrer [sic] aus dem Abgrund steigenden Reiche. Apokalyptisches Hoffen war seinem Verständnis nach reformatorisch gesprochen: *perseverantia sanctorum*, Beharrung der Glaubenden auf dem Weg der Hoffnung.⁷⁰

Allerdings tut sich hier ein Dilemma auf, dem Michel nur vordergründig entkommt, indem er letztlich doch die konkrete Geschichte in abstrakte Geschichtlichkeit auflöst.⁷¹ Insofern Gottes Wort in der Geschichte Israels verlautet, könnte man den Glauben, den es weckt, auch nur als eine Art Volksreligion betrachten, die Michel zuvor aus gutem Grunde abgelehnt hat. Die biblische Heilsgeschichte wäre dann nichts weiter als eine religiös verbrämte Nationalgeschichte, die den eigenen Chauvinismus theologisch überhöht. Dagegen weiß sich Michel nur so zu helfen, dass er die Geschichte des Wortes Gottes von der Geschichte des Volkes Israel trennt. Das gelingt ihm aber nur um den Preis, dass Heilsgeschichte bei ihm zu einem leeren Begriff ohne Anschauung wird, zu einer gänzlich verborgenen Größe, die jede wirkliche Offenbarung verhindert. Auf der anderen Seite hat er Israel seiner eigenen Geschichte beraubt. Dabei hätte er nur die grenzüberschreiten-

⁶⁸ MICHEL, Wort (s. Anm. 67), 394.

⁶⁹ J.M. WISCHNATH, Am Wendepunkt. Otto Michel und sein „kritisches Wort“ zur Tübinger Fakultätsdenkschrift „Für und wider die Theologie Bultmanns“, in: Lindner, Hebräer (s. Anm. 22), 48–78, hier 68. Allerdings hält MICHEL, Wort (s. Anm. 67), 394f, auch fest: „Wir können uns heute nicht in die Denkformen einer vergangenen Zeit flüchten, sondern müssen das Wagnis auf uns nehmen, mit den uns gegebenen und aufgegebenen Erkenntnissen die heilige Schrift aufs Neue zu verstehen.“

⁷⁰ B. KLAPPERT, „... und die Apokalyptik stimmt doch!“ (Otto Michel), in: Lindner, Hebräer (s. Anm. 22), 222–233, hier 229f. Vgl. R. RIEGER, Otto Michel und das Institutum Judaicum in Tübingen, in: M. Morgenstern/R. Rieger (Hg.), Das Tübinger Institutum Judaicum. Beiträge zu seiner Geschichte und Vorgeschichte seit Adolf Schlatter, Contubernium 83, Tübingen 2015, 149–211, bes. 170–178.

⁷¹ Das tut er auch an anderer Stelle; vgl. z. B. H. JUNGINGER, Die Verwissenschaftlichung der „Judenfrage“ im Nationalsozialismus, Darmstadt 2011, 411, bezüglich der Zielsetzung des 1956 von Michel gegründeten Institutum Judaicum: „Michel schrieb zwar, dass er ‚gegenüber der allgemeinen Auflösung des Geschichtsdenkens und Geschichtsverstehens‘ die Aufgabe des Instituts darin sehe, die ‚Wichtigkeit des Geschehnisses‘ ernst zu nehmen. Doch was er mit dem Wort ‚Geschehnis‘ konkret meinte, ließ er im Unklaren.“ Zitate aus O. MICHEL, Das Institutum Judaicum der Universität Tübingen, Attempto 22, 1967, 18–23, hier 21. Konkret vermisst Junginger in diesem Zusammenhang einen Hinweis auf den Holocaust und eine Kritik an Michels antisemitischem Vorgänger Gerhard Kittel.

den Tendenzen nicht erst der christlichen Völkermission, sondern auch schon der alttestamentlichen Prophetie ernst nehmen müssen, um den nötigen Ausgleich zu schaffen zwischen der universalen Heilsgeschichte und ihrem bleibenden Bezug auf die Geschichte des Volkes Israel. Eine Bemerkung, die Michel 1949 einfügt, geht bereits in diese Richtung: „Erst durch Hinzutritt der ntl.lichen Gemeinde wird also das Volk Gottes vollzählig und erhält die Möglichkeit der Vollendung. Hb verwendet damit ein auch sonst bekanntes apokalyptisches Schema [...]“.⁷² Dass umgekehrt von dem langen Kommentarabschnitt von 1936 in den späteren Auflagen fast nichts stehengeblieben ist, kann aufgrund seiner Zeitbedingtheit und Problematik mitnichten verwundern.

3. Erträge

Schon die wenigen Beispiele, die hier besprochen wurden, machen bleibende Erträge der Hebr-Forschung sichtbar, die im Rahmen des KEK erzielt oder zumindest gesichert worden sind. Andererseits sind natürlich auch Fragen offen geblieben, die der künftigen Exegese aufgegeben sind.

Das Rätselraten, was Verfasser und Adressaten des Hebr anbelangt, ist dem nüchternen Befund gewichen, dass sich beider Profil nur in groben Umrissen aus dem Schreiben selbst erheben lässt. Für das Verständnis des Werkes ist das insofern kein Schaden, als die Konzentration auf die literarische und rhetorische Struktur ihrerseits zur Klärung mancher Frage geführt hat, die lange Zeit unlösbar schien. Zu nennen ist hier die Einsicht, dass die Einmaligkeit der Buße parakletisch die Einmaligkeit und Endgültigkeit der Erlösung unterstreicht.

Ein anderer Fortschritt betrifft die Frage nach dem Verhältnis des Hebr zur jüdischen Geschichte, das sich zuvörderst in der Art seiner Schrifthermeneutik äußert. Hier hat sich eine sachgemäße Differenzierung zwischen der eigenen Aussage der alttestamentlichen Zitate in ihrem ursprünglichen Kontext und ihrer gegebenenfalls davon abweichenden Verwendung im Hebr durchgesetzt. Einfache Abrogations- und Substitutionstheorien, die das Christentum anachronistisch dem Judentum gegenüberstellen, sind dadurch unmöglich geworden.

Aufs Ganze gesehen, kommt sicher Otto Michel das Verdienst zu, der Hebr-Exegese nicht nur im KEK, sondern weit darüber hinaus einen grundlegenden und weitreichenden Impuls gegeben zu haben, indem er die apokalyptischen Züge des Schreibens durchgehend mit kräftigen Strichen herausgestellt und dadurch einer einseitigen Vereinnahmung des Textes für das alexandrinisch-hellenistische Judentum gewehrt hat.

Zugleich geben seine drei Auslegungen des Hebr der Forschungsgeschichte aber auch die größten Probleme auf, die einerseits mit seinem merkwürdig abstrakten

⁷² MICHEL, Hebr, ⁸1949, 244, mit Verweis auf Offb 6,11; äthHen 47,4; 4 Esra 4,35f; ApcBar(gr) 23,4f. Im Blick auf diese und ähnliche Texte lässt die glatte Identifikation der Hinzutretenden mit der neutestamentlichen Gemeinde ihrerseits die nötige Differenzierung vermissen.

Geschichtsbegriff bei gleichzeitiger Betonung der konkreten Geschichte und andererseits mit der geschichtlichen und biographischen Bedingtheit seiner Kommentare zusammenhängen. Hier öffnet sich der Wissenschaftsgeschichte ein weites Feld, das noch weitgehend unbeackert ist und auch hier nur ganz schemenhaft abgesteckt werden konnte.⁷³

⁷³ Vgl. BRAUN, *Anpassung* (s. Anm. 27), 303: „Was am Ende bleibt, ist die Aufgabe einer historisch-kritischen Erforschung des Lebensweges und des Lebenswerkes von Otto Michel. Eine Fülle offener Fragen wäre interessant zu behandeln. [...] Hierzu müssten insbesondere Michels Publikationen systematisch durchgesehen werden.“ Vgl. dazu M. RIEGER, (s. Anm. 70); G. HOLTZ, *Alter Bund und Neuer Bund, Judentum und Christentum. Otto Michel als Exeget und Hermeneut des Hebräerbriefes*, in: *Morgenstern/Rieger, Institutum Judaicum* (s. Anm. 70), 213–241.