

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Backhaus, Knut

Auf Ehre und Gewissen! Die Ethik des Hebräerbriefes

in: Rainer Kampling (Hrsg.), Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief (Stuttgarter Bibel-Studien 204), S. 111–134

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2005

Ihr IxTheo-Team



Auf Ehre und Gewissen! Die Ethik des Hebräerbriefes*

Knut Backhaus

Eine *religiöse* Frage ist nur entweder Lebensfrage oder sie ist (*leeres*) Geschwätz. Dieses Sprachspiel – könnte man sagen – wird nur mit Lebensfragen gespielt. Ganz ähnlich, wie das Wort „Au-weh“ keine Bedeutung hat – ausser als Schmerzensschrei.

Ludwig Wittgenstein¹

1. Im Widerstreit

1.1 Selbstbezüglichkeit und Trivialität: Das Missverhältnis zwischen Theologie und Ethik

Es kreißt der theologische Berg, und er gebiert eine moralische Maus! Dieser Eindruck drängt sich auf, liest man den Hebräerbrief mit der Absicht, aus seinen verstreuten Handlungsanweisungen ein ethisches Gesamtprofil zu erheben.

Auf der einen Seite herrscht weithin die Auffassung, dass der anspruchsvolle systematische Entwurf des λόγος τῆς παρακλήσεως (13,22) von vornherein auf die sittliche Weisung zielt. Diese Sichtweise wird gestützt durch die appellative Fassung der lektürelenkenden Schlüsselsätze 4,14-16; 10,19-25; 13,20f.² und das paränetische Gefälle

* Diese Studie erscheint zugleich in englischer Sprache unter dem Titel „How to Entertain Angels. Ethics in the Epistle to the Hebrews“ in dem Sammelband G. Gelardini (Hg.), *Hebrews: Contemporary Methods – New Insights* (Biblical Interpretation Series), Boston: Brill Academic Publishers 2005 (im Druck).

¹ Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937 (Normalisierte Fassung). Hrsg. von I. Somavilla, Innsbruck 1997, n. 203.

² 4,14-16 schließt mit der Funktion der *propositio* den ersten Hauptteil ab und leitet zur *argumentatio* (4,14[17]-10,18) über; 10,19-25 eröffnet den unmittelbar paränetisch ausgerichteten dritten Hauptteil; beide Passagen rahmen also den christologischen Zentralteil des Schreibens ein. 13,20f. bietet im Gebetsstil eine abschließende Verdichtung der Paränese des Hebr. Zur kompositionskritischen und rhetorischen Analyse des Hebr. vgl. K. Backhaus, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (NTA 29), Münster 1996, 47-64 (Lit.).

der einzelnen Abschnitte³ wie der Makrostruktur des Hebr im Ganzen.⁴ Dem Verfasser geht es erkennbar darum, eine lebenspraktische Krise der Adressatengemeinschaft durch ausgearbeitete Christologie zu überwinden und so christliches Ethos von der Mitte des Glaubens her zu orientieren und zu motivieren.

Verlegenheit freilich bereitet die von Hebr konzipierte Gestalt eines solchen Ethos. In den Mahnungen der ersten beiden Hauptteile (1,1-4,13; 4,14-10,18) fordert das Schreiben die Gemeinde⁵ meist selbstbezüglich dazu auf, sich die hier vertiefte Homologia anzueignen.⁶ Doch wird der Leser auch der lang erwünschten Konkretion im dritten Hauptteil (10,19-13,21), vor allem in der katalogischen Paränese des dreizehnten Kapitels, nicht recht froh: Tut gute Werke (vgl. 10,24)! Besucht den Sonntagsgottesdienst (vgl. 10,25)! Haltet das Ehebett unbefleckt (vgl. 13,4)! Achtet die kirchliche Obrigkeit (vgl. 13,7.17)! Bleibt bei der rechten Lehre (vgl. 13,9)! Um zu Mahnungen dieser Art zu gelangen, hätte, so scheint es, das Reflexionsniveau des Judasbriefs genügt. Wo gar die Ethik nicht nur als Zielpunkt, sondern als Ausgangsbasis der christologischen Ausführungen gesehen wird⁷, lässt sich der Eindruck kaum vermeiden, das Schreiben stelle auf den massiven Sockel der Lehrausführung das Denkmal eines ethischen Winzlings in Heldenpose.⁸

³ Zur wechselseitigen Zuordnung von diskursiven und normativen Passagen vgl. *H.-F. Weiß*, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen ^{15/1}1991, 42-51, sowie zuletzt umfassend *G.H. Guthrie*, *The structure of Hebrews. A text-linguistic analysis* (NT.S 73), Leiden 1994, bes. 112-147.

⁴ In Entsprechung zur *peroratio* deliberativer Rhetorik ist der Schlussteil und darin noch einmal besonders das Schlusskapitel 13 *unmittelbar* auf die Entscheidungs- und Handlungssituation der Adressaten ausgerichtet; darin unterscheidet er sich markant von den beiden ersten Hauptteilen.

⁵ Unter der Hebr-Gemeinde verstehe ich eine bildungssoziologisch profilierte, relativ eigenständige Gruppe innerhalb der stadtrömischen Christenheit; zur Begründung vgl. *H.-F. Weiß*, *Hebr*, 75; *K. Backhaus*, *Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule*, in: *BZ* 37 (1993) 183-208, bes. 196-204.

⁶ Zur *ὁμολογία* in Hebr vgl. *H. Zimmermann*, *Das Bekenntnis der Hoffnung. Tradition und Redaktion im Hebräerbrief* (BBB 47), Köln 1977, 44-52; *F. Laub*, *Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief* (BU 15), Regensburg 1980, bes. 9-50.

⁷ So bei *F.V. Filson*, 'Yesterday'. A study of Hebrews in the light of chapter 13 (SBT 4), London 1967, 25f. 82; *J. Thurén*, *Das Lobopfer der Hebräer. Studien zum Aufbau und Anliegen von Hebräerbrief 13* (AAAbO.H 47/1), Åbo 1973, 246f.; *B. Lindars*, *The theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge 1991, 101.

⁸ Vgl. *W. Wrede*, *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs* (FRLANT 8), Göttingen 1906, 16-20; *R. Perdelwitz*, *Das literarische Problem des Hebräerbriefs*, in: *ZNW* 11 (1910) 59-78.105-123, hier: 61.

Es ist daher verständlich, wenn auf der anderen Seite dieser theoretische Überhang Zweifel an der parakletischen Wirkabsicht des *Auctor ad Hebraeos* weckt: „Seelsorge ist so ungefähr das einzige, was er bestimmt nicht kann“⁹. Das Schreiben sei mehr spekulativ als ethisch interessiert, entfalte eine Gesamtkonzeption, die weit großzügiger angelegt sei, als es paränetischer Zwecksetzung bedurft hätte.¹⁰ Einzelne Autoren entschließen sich gar zur literarkritischen Tilgung des befremdlichen Kapitels 13, das dem Corpus lediglich mit der Absicht angehängt sei, paulinische Verfasserschaft zu suggerieren.¹¹

1.2 Partikularität und Esoterik: Das Missverhältnis zwischen universalem Anspruch und Gruppenmoral

In den seltenen Fällen, in denen die Ethik des Hebr überhaupt Gegenstand eigener Auslegung wird, geschieht dies vor allem in sachkritischer Absicht. Maßgebend war hier die Missbilligung durch Rudolf Bultmann: Gegen Gesetzlichkeit nicht gewappnet, gebe die Ethik des Hebr die Verankerung des Imperativs im Indikativ preis. Sie versetze den Getauften unter Berufung auf die durch Christus vollzogene Heiligung in die himmlische Existenz, ohne zu erklären, wie sich die durch eigene Anstrengung vollzogene Entweltlichung (vgl. 13,13f.) damit vertrage. In den systematischen Anstrengungen des Schreibens sieht Bultmann typologische Spekulationslust am Werk, nach deren Zweck den Verfasser zu fragen, „der sich seiner Interpretation freut“, wohl vergeblich sei.¹²

Stellvertretend für die verbreitete Tendenz, das ethische Programm des Hebr vornehmlich unter sachkritischem Gesichtspunkt wahrzunehmen¹³, sei die umfassende Studie von Wolfgang Schenk angeführt.¹⁴

⁹ *H.-M. Schenke*, Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes, in: H.D. Betz; L. Schottroff (Hrsg.), Neues Testament und christliche Existenz. FS H. Braun, Tübingen 1973, 421-437, hier: 422; vgl. auch *H.-M. Schenke*; *K.M. Fischer*, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments II, Gütersloh 1979, 259-263.

¹⁰ *Ph. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin (1975) 1981, 243; *H. Feld*, Der Hebräerbrief (EdF 228), Darmstadt 1985, 61f.

¹¹ Zur Diskussion vgl. *J. Thurén*, Lobopfer (s. Anm. 7), 49-55; *H.W. Attridge*, The Epistle to the Hebrews (Hermeneia), Philadelphia, Pa. 1989, 384f.; *K. Backhaus*, Hebräerbrief (s. Anm. 5), 192-196; *E. Gräßer*, An die Hebräer (EKK 17), 3 Bde., Zürich; Neukirchen-Vluyn 1990; 1993; 1997, III, 343-345.

¹² *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments (UTB 630). Hrsg. v. O. Merk, Tübingen (1953)⁹1984, 113f. 517-519.

¹³ Nachdrücklich *J.T. Sanders*, Ethics in the New Testament. Change and development, Philadelphia, Pa. 1975, 106-110; *S. Schulz*, Neutestamentliche

Die Interpretation setzt bei der Mahnung 13,16 an; diese Auswahl wird durch das kontextuelle Sinngefälle gedeckt. Das erste Nomen im Prohibitiv V. 16a τῆς δὲ εὐπορίας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε bestimmt Schenk mit triftigen Argumenten als „Wohltätigkeit“ im Sinne eines institutionalisierten Unternehmens sozialer Hilfeleistung (73f.), das zweite als aktiven Erweis brüderlicher Gemeinschaft (74f.). Im Verein mit der Sachparallele V. 1.2a erweist sich die Aufforderung als Teil einer stabilisierenden Paränese, die zur innergemeindlichen Konsistenz und zur übergemeindlich-binnenchristlichen Solidarität (vgl. 10,33f.; 11,36) anleitet. Im Vergleich mit Paulus (vgl. Gal 6,10) zeigt sich eine Engführung der umfassenden „Nächstenliebe“ auf die der Gemeinde vorbehaltene „Bruderliebe“. Daraus ergibt sich für Schenk die Folgerung, „der im Hebr angeschriebene mystische Konventikel“ verstehe sich im Gegensatz zu den Gemeinden der apostolischen Zeit esoterisch als „neuer Kultverein“ (78).¹⁵

Die begründende Apodosis τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός lenkt mit der Passivkonstruktion und der betonenden Achterstellung den Blick auf das menschliche Handeln vor Gott, so dass Schenk übersetzt: „Denn Gott ist es, der durch solche ‚Opfer‘ befriedigt wird“ (79). Hier nun stellt sich ihm die Frage nach der Christlichkeit dieses Gottesbegriffs, der – wie sich ihm mit Blick auf die „Schrecken des Neuen Bundes“ im Gesamtschreiben bestätigt – „atl.-numinos“ vom *tremendum* geprägt sei (vgl. 85-87) und den universal ausgerichteten Novum-Charakter des „Osteransatzes“ einebene. Aus dem defizitären Gottesbild folgt die partikuläre Ethik, „die die christliche Gemeinde nicht mehr als Vortrupp der neuen Welt Gottes ansehen kann“ (89). Unter dem Einfluss seiner stoisch inspirierten Dankbarkeitsethik (vgl. 12,28) gehe dem Schreiben die Sendungsperspektive *ad extra* verloren; an die Stelle der Hoffnung als „Leidenschaft für das Mögliche“ und der prophetischen Suche einer Gemeinde des Auferweckten trete eine auf die Gegenwart beschränkte Weltanschauung und Gehorsam gegenüber den Führenden (90-92). Die Lesergemeinde etabliere sich als eine um den Hohenpriester gesammelte Familie von Priester-Mystikern, die sich ihres Ethos opfermetaphorisch versichere und mit der „Dauerhaltung“ des προσέρχασθαι letztlich nichts anderes postuliere „als eine Art Schau der ‚nüchternen Ekstase‘, die im immer tieferen Eindringen in das vom Hebr selbst entfaltete Geheimnis besteht“ (93; vgl. 92-97). Als „letzbestimmend“ für die „partikuläre Ekklesiologie und Ethik“ des Hebr erweist sich so für Schenk „die Angst, nicht auf der richtigen Seite zu stehen“ (89).

Der hier skizzierten Sinnwahrnehmung hat der Textbefund wenig entgegenzusetzen. Das Defizit scheint mir darin zu liegen, dass Schenk – verbreiteter Neigung folgend – die Verstehensarbeit hier abbricht und

Ethik (ZGB), Zürich 1987, 632-640; behutsamer *W. Schrage*, Ethik des Neuen Testaments (GNT 4), Göttingen (1982)²1989, 325-329.

¹⁴ *W. Schenk*, Die Paränese Hebr 13,16 im Kontext des Hebräerbriefes – Eine Fallstudie semiotisch-orientierter Textinterpretation und Sachkritik, in: StTh 39 (1985) 73-106.

¹⁵ Der Eindruck der Konventikelmentalität auch bei *W. Schrage*, Ethik (s. Anm. 13), 329; ähnlich *R. Völkl*, Christ und Welt nach dem Neuen Testament, Würzburg 1961, 358f.; *S. Schulz*, Ethik (s. Anm. 13), 638-640.

sogleich zu dem sachkritischen Schlusspostulat gelangt, das Segment 13,16 und damit das ethische Programm des Hebr könne in seiner gruppenesoterischen Begrenztheit lediglich als Kontrasttext dienen, an dem sich paulinische Aussagen (vgl. Gal 6,6-10; Röm 12) um so deutlicher profilieren lassen (97f.).

1.3 Problemstellung

Formulieren wir die skizzierten Einwände gegen die Ethik des Hebr im Modus von Fragen, die weniger der sachkritischen Stellungnahme als der sozial- und theologiegeschichtlichen Würdigung des erhobenen Textsinns dienen:

(1) In welchem Verhältnis stehen die ethischen Handlungsanweisungen des Hebr zu seinem theologischen Gesamtentwurf? Hier stehen die beiden Kritikpunkte der Selbstbezüglichkeit (bes. Hebr 1-12) und der lebenspraktischen Trivialität (bes. Hebr 13) im Raum.

(2) Warum beschränken sich die ethischen Handlungsanweisungen des Hebr auf den Binnenraum der Gemeinde? Hier ist auf die beiden Kritikpunkte der Partikularität und Esoterik zu achten.

Eine exegetische Klärung wäre erreicht, wenn sich nicht nur beide Fragen historisch verstehend beantworten ließen, sondern auch ihr innerer Zusammenhang ans Licht träte. Konkret: Was bedeutet es für den Binnenraum der Gemeinde in ethischer Hinsicht, wenn die Adressaten daran glauben, Jesus stehe als Sohn über den Engeln, habe am Kreuz den Vorhang zum Allerheiligsten mit eigenem Blut durchschritten, trete als Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek für die Seinen ein? Wir stellen daher – im Sinne Bertolt Brechts – an Hebr die einzige „sachkritische“ Frage, die im Feld der Ethik sachdienlich wirken mag: „*Sage mir nicht, was du glaubst! Sage mir, was sich ändert, wenn du es glaubst!*“ Wie also verändert der *Auctor ad Hebraeos*, dieser Virtuose des Glaubens, das Ethos seiner Adressaten?

2. Texterschließung

2.1 Das semantische Inventar

Zunächst ist das semantische Inventar zu mustern, sofern es zur Paränese¹⁶ gehört, also als Imperativ, Kohortativ, Prohibitiv bzw. mit

¹⁶ Unter der Textsorte „Paränese“ sei ein symbuleutischer Kommunikationsakt verstanden, der im Rahmen einer Autoritätsbeziehung unter Voraussetzung der Evidenz einer Handlungsanweisung individuelles oder gemeindliches Verhalten

einem funktionalen Äquivalent (Partizipialbestimmung, δεῖ-
Konstruktion usw.) formuliert ist oder die Paränese unmittelbar stützt.

(a) Ein erster Strang, der die paränetische Linienführung kennzeichnet, besteht aus *kognitiven Anweisungen*. Sie leiten zur (Re-)Organisation religiösen Wissens an. Hierin bestätigt sich der Eindruck der Selbstreferentialität des Hebr, denn die Maßstäbe solcher Organisation bietet das Schreiben selbst mit seiner entfalteten Gemeinde-Homologia. Diese paränetischen Sätze sind oft durch kausale Konjunktionen mit den theologischen Partien verknüpft.

Signifikant häufig finden sich Anweisungen zur Orientierung am erworbenen religiösen Wissen¹⁷, zu dessen reflektierter Aneignung¹⁸, zur bekenntnisdefinierten Stabilität¹⁹ und zur wechselseitigen Kontrolle loyalen Glaubensvollzugs.²⁰ Der Wirkabsicht nach verwandt, wenn auch nur indirekt appellativ, dient die regelmäßige „besitzanzeigende“ Wendung ἔχομεν der Affirmation des religiösen Anschauungs- und Lebensformwissens: „Wir haben (scil. im Modus der angeeigneten Homologia) einen Hohenpriester (4,14f.; 8,1; vgl. 10,21), starke Ermutigung (6,18), einen Anker für die Seele (6,19), Freimut für den Eingang ins Heiligtum (10,19), ein besseres und bleibendes Vermögen (vgl. 10,34), großen Lohn (vgl. 10,35), eine Wolke von Zeugen (12,1), einen Altar (13,10)“.

Im Zusammenhang dieser Organisation des Glaubenswissens und -vollzugs sind auch die für die ethische Ausrichtung des Hebr kennzeichnenden *exempla* zu sehen. Das häufig geäußerte Urteil, Hebr zeige eine dezidierte Vorbild-Ethik, ist insofern zu präzisieren, als das Schreiben Vorbilder ausschließlich zur Illustration der rechten Glaubenshaltung anführt. Dabei geht es weder um Beispiele für Tugenden oder sittliche Akte noch um die Nachahmung bestimmter Glaubensvollzüge, sondern um nachahmenswerte (bzw. warnende) Exempla der rechten (bzw. geforderten) Ausdauer im einmal gefassten Glauben, um die Geduld, deren es bedarf, um gegen konkurrierende

motiviert und habitualisiert; vgl. näher *W. Popkes*, Paränese und Neues Testament (SBS 168), Stuttgart 1996, 13-52.

¹⁷ „Deswegen (διὰ τοῦτο) ist es nötig, daß wir um so achtsamer achten (προσέχειν) auf das Gehörte ...“ (2,1); vgl. 12,25; 13,7.

¹⁸ „Daher (ὅθεν), heilige Brüder, Teilhaber himmlischer Berufung, betrachtet (κατανοήσατε) den Gesandten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses (ὁμολογία) Jesus, ...“ (3,1); vgl. 7,4; 12,2f.

¹⁹ „Festhalten wollen wir das Bekenntnis (ὁμολογία) der Hoffnung ohne Wanken ...“ (10,23); vgl. 3,6.14; 4,14; 6,4-6.18f.; 10,28f.32.

²⁰ „Achtgeben (κατανοώμεν) wollen wir aufeinander zum Anreiz von Liebe und guten Werken ...“ (10,24); vgl. 3,12f.; 10,25; 12,15.

Sinnangebote hoffend beim Verheißungsgut auszuharren, kurz: um die *stabilitas fidei*.

Vorbild schlechthin ist Jesus, der die Versuchungen der Seinen geteilt hat (2,18; 4,15), der betend durch das, was er litt, den Gehorsam lernte (5,7-9) und „uns“ vor Augen steht, die „mit Geduld den vor uns liegenden Kampf laufen“, indem er „um der vor ihm liegenden Freude willen“ Kreuz, Schande und Anfeindung ertrug und gerade so zu „des Glaubens Anführer und Vollender“ geworden ist (vgl. 12,1-3).²¹ Auch die „Wolke der Zeugen“ (11,1-40) dient als Paradigmenreihe für die eigene Pilgerschaft der Glaubenden dem verheißenen Land entgegen. Nachahmenswert ist schließlich auch die Glaubenskonsequenz der verstorbenen Gemeindeführer (13,7). Christen, so fordert der Verfasser, seien „Nachahmer (μιμηταί) derer, die durch Glauben und Ausdauer die Verheißungen erben“ (6,12). Als negatives Beispiel für Harthörigkeit, Glaubensapathie und Abfall steht – neben Esau (vgl. 12,15-17) – die Wüstengeneration (vgl. 3,7-4,11).

Die Funktion dieser Anweisungen liegt in der Schulung zum (bleibenden) Perspektivwechsel.²² Als das organisierende Zentrum der Glaubenssicht dient dabei die Christus-Homologia: Der himmlische Hohepriester ist gewissermaßen die Sonne im Deutungskosmos, die alle Einzelaspekte des religiösen Wissens in ihre ethischen Umlaufbahnen lenkt, so dass die Plausibilitäten der dominanten Kultur, in die die Adressaten zurückzugleiten drohen²³, ihre Anziehungskraft verlieren.

(b) Der zweite Strang, der Knotenpunkte vor allem in den leserlenkenden Spitzensätzen findet, schließt *Anweisungen mit Bewegungsverbren* zusammen. Dieses Bedeutungsfeld überschneidet sich mit dem kognitiven insofern, als es jeweils um eine innere

²¹ Vgl. A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik (StANT 6), München 1962, 293-298; G. Hughes, Hebrews and hermeneutics. The Epistle to the Hebrews as a New Testament example of biblical interpretation (MSSNTS 36), Cambridge 1979, 75-100; F. Laub, „Schaut auf Jesus“ (Hebr 3,1). Die Bedeutung des irdischen Jesus für den Glauben nach dem Hebräerbrief, in: H. Frankemölle; K. Kertelge (Hrsg.), Vom Urchristentum zu Jesus. FS J. Gnllka, Freiburg i.Br. 1989, 417-432; Th. Söding, Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes, in: ZNW 82 (1991) 214-241, bes. 228-234; D.A. deSilva, Despising shame. Honor discourse and community maintenance in the Epistle to the Hebrews (SBL.DS 152), Atlanta, Ga. 1995, 165-178.

²² An einzelnen Stellen lässt Hebr die Bedingungen des Ersterwerbs der neuen Perspektive erkennen, etwa unter einem verkündigungsgeschichtlichen (2,3f.), katechetischen (5,11-6,2) oder gemeindebiographischen (10,32-34) Aspekt.

²³ Mir scheint, dass die paränetischen Aussagen in ihrer Konvergenz belegen, dass der vieldiskutierte „relapse“ sich nicht auf einen „Rückfall“ in die jüdische Mutterreligion, sondern in das soziale Stammland (des stadtrömischen Heidentums) bezieht; zur Diskussion vgl. K. Backhaus, Bund (s. Anm. 2), 264-282.

Bewegung, also um eine Ausrichtung geht, deren Ziel das von Hebr entfaltete System christlichen Wissens ist.²⁴

Dabei kommt den Komposita προσέρχεται (4,16; 10,22; 11,6; vgl. 7,19.25) und εἰσέρχεται (4,1.3.11; vgl. 6,20; 10,19) entscheidende Bedeutung zu. Die Richtung des Hinzu- oder Eintretens wird in unterschiedlichen Bildern beschrieben: Gnadenhron, ewige Sabbatruhe, himmlisches Heiligtum. Verbindendes Motiv ist die erst im Heiligkeitsraum Christi geschenkte Zugänglichkeit der Gottesgegenwart.²⁵ „Hinzutreten“ und „Eintreten“ bezeichnen also die christliche Wirklichkeitserfahrung, sofern sie die gewohnte Sehweise auf Gott hin transzendiert. Ansporn zu einem konsequenten Glaubensvollzug gibt neben dem Bildfeld des (Wett-)Kampfes (12,1.4.12-14)²⁶ die Weg- und Wandermotivik (vgl. 2,1; 3,7-4,11; 10,20; 11,8-10.13-16.27; 12,18-24; 13,13f.) und damit die Denkfigur vom sozial unbehausten, pilgernden Gottesvolk: Die Christen bilden Gottes „cultic community on the move“²⁷, deren ganze Existenz in den beiden Zielsätzen 9,14; 12,28 als einziges λατρεύειν und damit als „Gottesdienst im Alltag der Welt“ zusammengefasst wird.²⁸

²⁴ Das für die befürchtete Fehlhaltung der Adressaten verwendete Adjektiv *ωθρός* bezieht sich sowohl auf den kognitiven Vorgang des Hörens (5,11) als auch auf die gesamte Bewegung der Glaubensexistenz (6,12).

²⁵ Zum soteriologischen Duktus der Dynamik vgl. *W. Thüsing*, „Laßt uns hinzutreten ...“ (Hebr 10,22). Zur Frage nach dem Sinn der Kulttheologie im Hebräerbrief (1965), in: Ders., Studien zur neutestamentlichen Theologie (WUNT 82). Hrsg. von Th. Söding, Tübingen 1995, 184-200; *J.M. Scholer*, Proleptic priests. Priesthood in the Epistle to the Hebrews (JSNT.S 49), Sheffield 1991, 91-149 (προσέρχεται).150-184 (εἰσέρχεται); *F. Laub*, Bekenntnis (s. Anm. 6), 265-272; *H. Löhr*, Umkehr und Sünde im Hebräerbrief (BZNW 73), Berlin 1994, 250-285; *K. Backhaus*, Per Christum in Deum. Zur theozentrischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief, in: Th. Söding (Hrsg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. FS W. Thüsing (NTA 31), Münster 1996, 258-284.

²⁶ Vgl. *D.A. deSilva*, Perseverance in gratitude. A socio-rhetorical commentary on the Epistle 'to the Hebrews', Grand Rapids, Mich. 2000, 361-364.

²⁷ *W.G. Johnsson*, The pilgrimage motif in the Book of Hebrews, in: JBL 97 (1978) 239-251, hier: 249.

²⁸ Vgl. *E. Käsemann*, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (FRLANT 55), Göttingen (1939)⁴1961; *W.G. Johnsson*, motif (s. Anm. 27); *E. Gräßer*, Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes (1986), in: Ders., Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief (BZNW 65). Hrsg. von M. Evang; O. Merk, Berlin 1992, 231-250; *M. Bockmuehl*, The Church in Hebrews, in: Ders.; M.B. Thompson (Hrsg.), A vision for the Church. Studies in early Christian ecclesiology. FS J.P.M. Sweet, Edinburgh 1997, 133-151, bes. 140-143; *D.A. deSilva*, Hebr, 70f.394f.; *I. Salevao*, Legitimation in the Letter to the Hebrews.

Die Funktion dieser bewegungsbezogenen Anweisungen liegt erneut in der Redefinition der konkurrierenden Lebenswelten: Die Adressaten haben ihre eigene kognitive Heimat, deren Wege durch die Homologia fest umschrieben sind. Dem *Eisodos* ins Heilige (10,19) entspricht der *Exodus* aus dem urbanen Mehrheitsmilieu (13,13; vgl. 11,8.27.29).²⁹ Auch hier also wird eine innere Gegenwelt auf- bzw. ausgebaut, in der die Leser – im Sinne Martin Heideggers – „Ethos“ nehmen sollen: „Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt“³⁰. Solches „Wohnen“ freilich soll sich in Tat umsetzen. Das Problem der Gemeinde liegt weniger darin, dass sie nicht weiß, was sie tun soll, als vielmehr darin, dass sie nicht tut, was sie wissen sollte.³¹ Die Kognition muss daher ein aktives Moment, eben einen Bewegungsaspekt, gewinnen.

(c) Blicken wir von den Handlungsanweisungen auf die den Hebr strukturierenden *Bildstränge*, so wird der innere Zusammenhang sogleich deutlich: Sie sind vornehmlich kultmetaphorisch oder soziomorph geprägt. In seiner soteriologischen Mitte zeichnet das Schreiben mit typologischer Detailfreude die symbolische Gegenwelt des himmlischen Heiligtums, und zwar mit der Absicht, dem pilgernden Gottesvolk den „neuen und lebendigen Weg“ vom „Pro-fanum“ durch den Vorhang hindurch ins Allerheiligste der Gottesgegenwart, vom Vorläufigen ins Ewige, von irdischer Schattenwelt ins göttliche Licht zu weisen (vgl. 8,1-10,25; bes. 9,6-14; 10,19-22).³² Für eine Vielzahl von Heilsbegriffen dient die politisch-soziale Ordnung als Bildspender, so dass der Kontrast zwischen Glaubensheimat und irdischen Gegebenheiten zutage tritt: Das Ziel der Christen ist das verheißene Land (vgl. 11,9), die Polis, die Grundfesten besitzt und deren Werkmeister und Bildner Gott ist (11,10), das bessere, also himmlische Vaterland (11,14.16), die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem und die Versammlung der im Himmel eingeschriebenen Erstgezeugten

The construction and maintenance of a symbolic universe (JSNT.S 219), Sheffield 2002, 296-305.

²⁹ Vgl. *H.W. Attridge*, Paraenesis in a homily (λόγος παρακλήσεως): The possible location of, and socialization in, the ‘Epistle to the Hebrews’, in: *Semeia* 50 (1990) 211-226, hier: 221-223.

³⁰ *M. Heidegger*, Brief über den Humanismus, in: Ders., *Wegmarken* (Gesamtausgabe 9), Frankfurt a.M. 1976, 313-364, hier: 354; vgl. ebd., 354-357.

³¹ Vgl. *F.J. Matera*, Moral exhortation: The relation between moral exhortation and doctrinal exposition in the Letter to the Hebrews, in: *TJT* 10 (1994) 169-182, hier: 170f.; zur Lethargie als ethischem Grundproblem des Hebr *Th.E. Schmidt*, Moral lethargy and the Epistle to the Hebrews, in: *WThJ* 54 (1992) 167-173.

³² Zur „theology of access“ vgl. *M.E. Isaacs*, Sacred space. An approach to the theology of the Epistle to the Hebrews (JSNT.S 73), Sheffield 1992.

(12,22f.)³³, das unerschütterliche Königreich (12,28), die bleibende Polis, die im Kommen ist (vgl. 13,14).

Die Dynamik des Perspektiv- und (inneren) Ortswechsels kennzeichnet damit die Argumentation des Hebr insgesamt. Irdisch-vorfindliche Lebenswelt und himmlische Wirklichkeit, an der die Glaubenden schon jetzt teilhaben, stehen einander gegenüber: die Erfahrung jener wird schattenhaft-unwirklich, das Licht dieser erhellt die Existenz der Pilger. Nicht Weltflucht muss aus dieser Grundhaltung erwachsen, wohl aber plädiert der *Auctor ad Hebraeos* für Weltüberlegenheit.³⁴ Denn wenn allein die Wirklichkeit Gottes *absolut* ist, wird die Wanderung durch die Welt zu einem Weg durch *relative* Wichtigkeiten. Der Christ wird die Welt nicht loslassen, aber gelassener mit ihr umgehen.³⁵

2.2 Die usuelle Paränese

2.2.1 Gruppenethische Orientierung

Die Musterung des semantischen Inventars der Paränese hat den Eindruck der Selbstbezüglichkeit bestätigt: Hebr handelt nicht von allgemeiner Nächsten- und Feindesliebe oder vom missionarischen Weltauftrag der Christen. Vielmehr zielt er darauf, seine Leser tiefer in das von ihm selbst entfaltete „Geheimnis“ einzuführen. Es wurde indes auch deutlich, dass dieses „Geheimnis“ als das empfohlene Bezugssystem die Maßstäbe für die gesamte ethische Orientierung der Adressaten setzt. Die usuelle Paränese³⁶ zielt darauf ab, die sozialen Rahmenbedingungen für dieses Bezugssystem zu sichern.

Mir scheint, dass eine sozialgeschichtliche Betrachtungsweise der Ethik des Hebr gerechter wird als sachkritische Ästhetik. Bevor geprüft wird, ob die pragmatischen Imperative mit scheinbar paulinischem Impetus in alle Richtungen ausgreifen, so dass sich die christliche Gemeinde als „Vortrupp der neuen Welt Gottes“ erweise, ist zu prüfen,

³³ Zum politischen Hintergrund der letzten Wendung vgl. *H.-W. Attridge*, Hebr, 375; *H.-F. Weiß*, Hebr, 678-680; *D.A. deSilva*, Hebr, 466f.

³⁴ Vgl. dazu das Hebr gewidmete Kapitel „Das Ethos der Wanderer“ bei *R. Vökl*, Christ (s. Anm. 15), 350-360.

³⁵ Vgl. *K. Backhaus*, Das Land der Verheißung: Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief, in: NTS 47 (2001) 171-188.

³⁶ Das Adjektiv „usuell“ bezeichnet hier keinen Gegensatz zu „aktuell“, sondern zielt auf den konventionellen Charakter der Mahnungen; gerade die paränetische Konvention dient der sozialen Habitualisierung und ist daher für die Gemeinden der Schwellenzeit von aktueller Bedeutung. Zur Diskussion vgl. *H.-F. Weiß*, Hebr, 72-74.

unter welchen konkreten Bedingungen ein solcher Vortrupp sich formieren mag. In gewisser Weise trifft es durchaus zu, dass Hebr von der Sorge bestimmt wird, „nicht auf der richtigen Seite zu stehen“, insofern nämlich, als es eine Entscheidung zu treffen und durch soziales Ordnungshandeln zu vollziehen gilt zwischen der Seite einer sich selbst formierenden Kirche und der Seite einer gesellschaftlichen Mehrheit, die deren distinkte Selbstwahrnehmung aufzulösen droht.³⁷ Dann aber lautet die Frage, ob es den Handlungsanweisungen gelingt, Aufbau und Bestand der symbolischen Gegenwelt zu sichern und so die erwünschte kognitive Selbstaffirmation in ihrer Auseinandersetzung mit den Geltungsentwürfen der Umwelt zu leiten und zu stärken. So gesehen ist die Trivialität der Handlungsanweisungen durchaus erwartbar. Der Sinn eines religiös-ethischen Satzes gewinnt sich aus der konkreten, also sozial eingebundenen Lebensform dessen, der ihn spricht.

Unter individualethischem Aspekt gelesen, entbehren die Anweisungen der Schlussparänese des Kapitels 13 für viele Ausleger eines erkennbaren Wirkplans. Achtet man indes auf ihre gruppenethische Funktion, so tritt ein zielbewusster Gestaltungswillen hervor, den freilich weniger die Freude an der literarischen Komposition bewegt als der Wille zum lebensweltlichen Gemeindeaufbau: VV. 1-5a regeln nach dem themenanzeigenden Transitus 12,28f. die soziale Stabilisierung der Gemeinde, VV. 7-17 mit der *inclusio* „Orientierung an den Gemeindeführern“ primär die Wissensorganisation. Das „zwischen geschaltete“, *prima facie* zusammenhanglos wirkende Satzgefüge VV. 5b.6 verortet den christlichen „Mut“ in der Entscheidung zur „richtigen Seite“. Genau diesen Gedanken fassen VV.13f. in einem begründeten Kohortativ zusammen, der in betonter Theozentrik die gesamte Ethik des Hebr bündelt. Der Leser, in zwölf Kapiteln durch die stete Werbung für den Perspektivwechsel auf solche theozentrische Definition des christlichen Ethos vorbereitet, erfährt in der abschließenden Paränese wünschenswert konkret, welche Alltagsfaktoren das normative Bezugssystem des urchristlichen Gemeindemodells erden und sichern.

2.2.2 Soziale Stabilisierung (10,24.25a; 13,1-6)

(a) 10,24.25a: Nur eine konkrete Handlungsanweisung findet sich vor Hebr 13, und zwar programmatisch zum Auftakt des Schlussteils:

²⁴Achtgeben wollen wir aufeinander (κατανοῶμεν ἀλλήλους) zum Anreiz von Liebe und guten Werken (εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων)^{25a} und nicht

³⁷ Zur sozialen Funktion des „line drawing“ zwischen „richtiger und falscher Seite“ vgl. *B.J. Malina*, *The New Testament world. Insights from cultural anthropology*, Louisville, Ky. (1991) ³2001, 27-30.

verlassen unsere Versammlung (ἐπισυναγωγή), wie es manchen zur Gewohnheit wurde, sondern (einander) ermuntern (παρακαλοῦντες).

Die Weisung zielt auf die Konsistenz der Gemeinde (1) durch wechselseitige Kontrolle („achtgeben“) und Förderung („Anreiz“) der auf den Dienst „an den Heiligen“ konzentrierten Agape-Praxis und die Motivierung gemeindefördernder „guter Werke“ (vgl. 6,10³⁸), (2) durch regelmäßigen Gottesdienstbesuch, in dem allein das kognitive System für eine religiöse Minderheit dauerhaft gefestigt werden kann³⁹, (3) durch jenen Dreiklang aus Trost, Beistand und Ermahnung, der für Hebr in dem Verbum παρακαλέω zusammenklingt (vgl. 3,13; 13,19.22). Kurzum: Der Verfasser wirbt für Kohärenzbildung durch Zusammenkunft, lebenspraktischen Aufbau einer *in-group* und Affirmation eines entsprechenden Bewusstseins. Die Gemeinde (re-)etabliert sich als soziale Wirklichkeit.

Der hier angestimmte gemeinde-ethische Grundton wird in Hebr 13 entfaltet. Die Weisungen verfolgen trotz der scheinbar lockeren Fügung eine stringente Wirkabsicht: Sie betreffen das Bindungsverhalten innerhalb der Gemeinde. – Die jeweils geforderte Praxis ist aus der Sicht des Verfassers bedroht. – Sie ergänzen einander zum geschlossenen Bild eines sozial leistungsfähigen Minderheitsverhaltens.

(b) 13,1: „Die Bruderliebe (φιλαδελφία) bleibe!“ Der Auftaktvers bietet den *cantus firmus* der Paränese. Im Ideal versteht sich die Gemeinde als geschwisterliche Vereinigung und damit als „fingierte Familie“.⁴⁰ Sie bietet also jene affektiv begründete Solidarität, jene Interessenkonformität und jenes Kernzellen-Ethos mit wechselseitigen Unterstützungsrechten und -pflichten, wie sie für die Familie in der reichsrömischen Gesellschaft verbindlich waren.⁴¹ Solches Selbstverständnis ist urchristliches Gemeingut, findet in Hebr freilich durch die Denkfigur von der Syngeneia aller Glaubenden mit ihrem Hohenpriester (vgl. 2,10-18) christologische Vertiefung.

Durch den „Übertritt“ auf die „richtige Seite“ werden Christen, so hält Lukian von Samosata (ca. 120-180 n.Chr.) fest, zu „Brüdern“. Wie

³⁸ Nur noch an dieser Stelle kommt das Nomen ἀγάπη in Hebr überhaupt und das Nomen ἔργον mit Bezug auf menschliches Tun positiv konnotiert vor.

³⁹ Zum Zusammenhang zwischen Gottesdiensttreue und *stabilitas fidei* vgl. E. Gräßer, Hebr III, 26-30.

⁴⁰ Vgl. D.A. deSilva, Hebr, 485f.; zum biblischen Hintergrund G.W. Grogan, The Old Testament concept of solidarity in Hebrews, in: TynB 49 (1998) 159-173.

⁴¹ Zu Realität und Ideal der Familie in der mediterranen Gesellschaft des ersten Jahrhunderts n.Chr. vgl. K.R. Bradley, Discovering the Roman family. Studies in Roman social history, New York 1991; B.J. Malina, world (s. Anm. 37), 134-160; H. Moxnes (Hrsg.), Constructing early Christian families. Family as social reality and metaphor, London 1997.

solches familiares Gemeinde-Ethos den Alltag bestimmte, zeigt der Satiriker am Beispiel des bei Christen emporgeklommenen und behördlich ins Gefängnis gesperrten Scharlatans Peregrinus. In der paganen Außenwahrnehmung urchristlicher σπουδή (Peregr. 12; vgl. Hebr 4,11; 6,11) spiegelt sich manche der in Hebr 13 folgenden Mahnungen und nicht zuletzt die Umkehrung der Wertungsmaßstäbe erhellend wider:

¹²Vom frühen Morgen sah man betagte Witwen und Waisenkinder beim Gefängnis herumstehen; jene aber, die bei ihnen an der Spitze standen, teilten gar drinnen seinen Schlaf, nachdem sie die Wächter bestochen hatten. Als bald brachte man mannigfache Mahlzeiten hinein und las aus ihren heiligen Schriften, und der allertrefflichste Peregrinus – so nämlich hieß er immer noch – wurde von ihnen ein neuer Sokrates genannt. ¹³Und selbst noch aus Städten in Asia trafen welche ein, von den Christen geschickt namens der Gemeinde, um dem Mann Hilfe zu bringen, ihm gerichtlich beizustehen und zu ermuntern (παράμυθισόμενοι). Sie zeigen ja eine nicht einzuholende Geschwindigkeit, sobald es um ein öffentliches Anliegen dieser Art geht; denn kurzum: sie geben alles her! Und so denn traf damals auch bei Peregrinus viel Geld unter Hinweis auf seine Gefangenschaft ein, und er machte auf solche Weise keinen geringen Gewinn. Überzeugt nämlich sind diese Geistverwirrten, dass sie ganz unsterblich sein und auf ewig leben werden, weshalb sie auch den Tod verachten (καταφρονοῦσιν; vgl. Hebr 12,2) und viele sich freiwillig der Behörde stellen. Zudem hat ihr erster Gesetzgeber sie überzeugt, dass sie alle einander Brüder seien, sobald sie ein für allemal übergetreten sind, die griechischen Götter verleugnen, jenen gekreuzigten Sophisten selbst aber anbeten und nach dessen Gesetzen leben. Sie verachten (καταφρονοῦσιν) also gleichermaßen alles Eigentum und halten es für Gemeingut, Meinungen, die sie ohne irgendeinen gründlichen Beweis übernommen haben. Wenn daher irgendein Gaukler und betrugsgewandter Mensch, der die Dinge auszunutzen vermochte, bei ihnen auftrat, so wurde er sogleich sehr reich in kurzer Zeit und lachte den Gimpeln noch ins Gesicht.

(c) 13,2: „Die Gastfreundschaft vergeßt nicht, durch sie nämlich beherbergten einige, ohne es zu wissen, Engel!“ Von der φιλαελεψία richtet sich der Blick auf die φιλοξενία. Diese Grundhaltung von Stadtgemeinden entsprach der regen binnenchristlichen Reise- und Kommunikationskultur und trug zur überörtlichen Vernetzung erheblich bei (vgl. Röm 12,13; Peregr. 16). Die knappe Begründung der Weisung lehnt sich an atl.-frühjüdische oder pagane Erzählungen von der unbewussten Aufnahme „göttlicher Gäste“ an (z.B. Gen 18f.; Ovid, met. 8,620-724) und dehnt die familiäre Bindung auf die Himmels-

gemeinschaft aus⁴²: Die sozial Ausgegrenzten nehmen in ihrem engen Zusammenhalt teil an der grenzenlosen Familie des Glaubens.

(d) 13,3: „Gedenkt der Gefangenen wie Mitgefangene, derer, die mißhandelt werden, wie solche, die auch selbst im Leib sind!“ Soziale Ausgrenzung und kultureller Anpassungsdruck nehmen im Ernstfall die Gestalt der Haft und der öffentlichen Pression (vgl. 11,36-38) an. Den nächstliegenden Kommentar zu dieser Mahnung gibt 10,32-34 mit dem Blick auf die gemeindliche Solidarität in zurückliegender Verfolgung. Das Bild entspricht dem, das Lukian zeichnet: Die Adressaten wurden damals „Teilhaber“ der Inhaftierten und nahmen auch selbst die Konfiskation ihres Besitzes „mit Freude“ hin. Je stärker der Druck durch die *out-group* wird, desto enger muss die Solidarität der *in-group* sein.

(e) 13,4: „Geehrt sei die Ehe bei allen und das Ehebett unbefleckt, denn Unzüchtige und Ehebrecher wird Gott richten!“ Auch hier wird man der gruppenethischen Linienführung der Schlussparänese schwerlich gerecht, deutet man den Appell zur Wertschätzung der Ehe „bei allen“ unter dem Gesichtspunkt von privater Sittlichkeit⁴³ oder mentalitätsgeschichtlich als „Nachwirkung des judenchristlichen Sexualrigorismus“⁴⁴. Vielmehr geht es um die – sich in konventioneller Sprache zur Geltung bringende – Einsicht, dass gerade die *intime* Entscheidung zur Führung einer Ehe weitgreifende *öffentliche* Relevanz besitzt. Ehehliche Stabilität unter Christen nach dem Vorbild der monogamen Praxis des Judentums stellt eine wesentliche Grundvoraussetzung für eine Gemeinde dar, die sich dem Lebensstil nach programmatisch von der paganen Umwelt unterscheidet, deren kognitives Bezugssystem nicht durch Promiskuität ihrer Mitglieder gefährdet wird, die die eigenen Deutungsstandards in einer von der *out-group* nicht unmittelbar beeinflussten Form an die nachwachsende Generation weitergeben kann und die durch die Hochschätzung familiärer Werte in der „ecclesiola“ des eigenen Haushalts auch das familiäre Selbstverständnis der Gemeinde im Ganzen stützt.

⁴² Zur Auslegung vgl. näher E. Gräßer, Hebr III, 349-352. Zum motivgeschichtlichen Hintergrund D. Flückiger-Guggenheim, Göttliche Gäste. Die Einkehr von Göttern und Heroen in der griechischen Mythologie (EHS.G 237), Bern 1984; zur wertsoziologischen Würdigung B.J. Malina, Art. „Hospitality“, in: J.J. Pilch; B.J. Malina (Hrsg.), Handbook of biblical social values, Peabody, Mass. (1993) ²2000, 115-118.

⁴³ So H. Hegemann, Der Brief an die Hebräer (ThHK 16), Berlin 1988, 269 (Heiligung); E. Gräßer, Hebr III, 353-357 („Privatleben“).

⁴⁴ So K. Niederwimmer, Askese und Martyrium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113), Göttingen 1975, 162f.

(f) 13,5a: „Nicht geldverliebt sei das Verhalten, sondern mit dem, was da ist, begnügt euch!“ Wie im satirischen Kommentar Lukians (gewiss überzeichnet) fassbar, stellte die Auffassung vom Besitz als „Gemeingut“ ein Signum des urchristlichen Lebensmodells dar. Dass die Genügsamkeit der Christen und die daraus folgende Bereitschaft zur finanziellen Ausstattung der Gemeinden, ihres Versorgungssystems und Sozialnetzes einer der Attraktivitätsfaktoren der frühen Kirche waren, ist vielfach bezeugt.⁴⁵ Auf der anderen Seite gehörte das Phänomen des „up and out“ zu den bedrängenden Problemen der dritten Christengeneration: Der gesellschaftliche Aufstieg führt zu kirchlichem Ausstieg, wenn die Kirche selbst in der gesellschaftlichen Isolierung lebt. So ist auch diese Mahnung keineswegs nur individualetisch ausgerichtet, sondern zielt auf die ökonomische Etablierung einer lebensfähigen Gemeinde.

(g) 13,5b.6: Richten sich die Anweisungen also stringent darauf, jene Bedingungen herzustellen, unter denen das symbolische Universum der christlichen Minderheit soziale Plausibilität gewinnt, so wirken die je angehängten Begründungen beweglich: Hinweis auf mögliche Transzenderfahrung (V. 2b), Appell an Selbstwahrnehmung (vgl. V. 3b), Gerichtsdrohung (V. 4b). Die abschließende Begründung stiftet Einheit: Gott selbst steht unverbrüchlich auf der Seite der Seinen und ist ihnen so die einzige normative Instanz, gegenüber der die Frage nach Auffassungen Dritter belanglos wird. Das solchermäßen zurechtgerückte Selbstbild ermutigt die Gemeindemitglieder zu Indifferenz gegenüber der Mehrheitsmeinung:

^{5b}Denn er selbst hat gesagt: Ich werde dich gewiss nicht preisgeben und gewiss nicht verlassen (Dtn 31,6.8), ⁶so dass wir Mut haben zu sagen: Der Herr ist mir Helfer, und ich werde mich nicht fürchten: Was wird mir antun ein Mensch? (Ps 117,6^{LXX})

2.2.3 Wissensorganisation (13,7-17)

(a) 13,7.17 (vgl. 13,18.24): Urchristliche Gemeinden waren wesentlich Orte zur Vermittlung religiösen Wissens, wobei gerade sozial-ethisches Handlungswissen für Menschen, die im paganen Bereich sozialisiert worden waren, eigene Anziehungskraft besaß, wirkten doch Staats- und Volksreligion hier längst nicht mehr lebensorientierend.⁴⁶

⁴⁵ Vgl. D.E. Oakman, Art. „Self-sufficiency“, in: J.J. Pilch; B.J. Malina (Hrsg.), Handbook (s. Anm. 42), 181-183.

⁴⁶ Vgl. J. Bleicken, Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches II (UTB 839), Paderborn (1978) ³1994, 118-121.

Dies erklärt die Bedeutung der ἡγούμενοι⁴⁷ als Träger von kognitiver Kompetenz und moralischer Autorität in der *inclusio* der dem christlichen Wissensgut gewidmeten Mahnungsreihe. Die Akzeptanz neuer Verhaltensmuster hängt wesentlich von der Frage ab, welchen Bezugspersonen die Subjekte einer gesellschaftlichen Gruppe das Recht zuerkennen, verbindliche Orientierungsmaßstäbe zu setzen. Solchen „significant others“ (George H. Mead) kommt für die zweite Sozialisation gerade dort eine besondere Rolle zu, wo die gesamte Wirklichkeitswahrnehmung religiös transformiert wird. V. 7 fordert zur traditionstiftenden Anamnesis und wertstabilisierenden Mimesis jener Führungspersonen auf, die in der Gründungszeit die Eckpunkte der christlichen Selbstdefinition gesetzt haben. Der Akzent liegt dabei auf ihrer Glaubenskompetenz, sei es durch Wortverkündigung oder durch die Vorbildlichkeit des Verhaltens in der Übernahme von Handlungsfolgen (ἀναστροφή).⁴⁸ V. 17 dient unmittelbar der gemeindlichen Stratifikation mittels „Gehorsam“ und „Unterordnung“, die verantwortungsethisch erläutert wird: In ihrer Rechenschaftspflicht gegenüber Gott vertreten die Gemeindeführer den „significant other“ schlechthin. V. 18 begründet den eigenen Anspruch des Verfassers auf Signifikanz durch vorbildlich-werbende Lebensführung (ἀναστρέφεσθαι); V. 24 stellt einen vorgeordneten Kontakt zwischen ihm und dem Leitungsgremium der Gemeinde her. Das auf solche Weise arrangierte Personaltableau verbürgt die zur Wissens- und Wertsicherung notwendige Interaktion.

(b) 13,8-10: Ausgehend von einem Hinweis auf Christus als Kontinuität- und identitätsetzende Bezugsgestalt schlechthin (V. 8), warnt der *Auctor ad Hebraeos* seine Adressaten in recht allgemeiner Weise davor, sich durch „mannigfache und fremde Lehren“ irreleiten zu lassen, und setzt den zentralen geistlichen Besitz, den „Altar“ als kultmetaphorisches Signum für den unmittelbaren Zugang zu Gott, gegen die nutzlosen Speisen des erdverhafteten Dienstes (V. 9f.).⁴⁹ Nur die Heilswirklichkeit der Gemeinde schlägt eine Brücke zur göttlichen Gegenwelt. Es dürfte tatsächlich zu den Attraktivitätsfaktoren des Urchristentums gehört haben, dass es im Gegensatz zu den konkurrierenden Kulturen, die über einzelne Spekulationen kaum hinaus kamen, aus der christologischen Mitte, dem „Altar“, heraus eine kohärente

⁴⁷ Zu dem Nomen vgl. F. Laub, Bekenntnis (s. Anm. 6), 47-50; E. Gräßer, Die Gemeindevorsteher im Hebräerbrief (1982), in: Ders., Aufbruch (s. Anm. 28), 213-230.

⁴⁸ Zur Auslegung vgl. H.W. Attridge, Hebr., 391f.; E. Gräßer, Hebr III, 367-370.

⁴⁹ Zur Auslegung vgl. H.W. Attridge, Hebr., 393-397; E. Gräßer, Hebr III, 372-382; M.E. Isaacs, Hebrews 13.9-16 revisited, in: NTS 43 (1997) 268-284, bes. 273-284.

Lehre entwickelt, religiös verwurzelte Theologie ermöglicht und so eine symbolische Welt entworfen hat, in deren Binnenraum geistige Heimat erlebt wurde.⁵⁰

(c) 13,11-14: Dieser Binnenraum wird kultypologisch und mit metaphysischer Sinnrichtung „außerhalb des Lagers“ verortet.⁵¹ Hier schlägt das Herz der Paränese. Viermal markiert die Präposition ἐξ- den Ort Jesu und seines heilschenkenden Opfertodes, die Grundbewegung derer, die ihm folgen, und – indirekt – die Lage der zukünftigen Stadt der Glaubenden. Der Eintritt in die Gottesgegenwart, die Nachfolge Christi, die Suche nach der bleibenden Heimat nehmen die Gestalt des Exodus aus der reichsrömischen Stadtkultur (ἐξερχώμεθα) an und führen so zur sozialen Inakzeptanz der Nachfolgenden (τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες). Die Marginalisierung der Christen gewinnt hier – mit kaum zu überschätzender Wirkungskarriere⁵² – christologischen und ekklesio-logischen Sinn: Der Christ versteht sich als Gastarbeiter in der Welt, die Gemeinde wird zur Körperschaft jener, die fremd sind auf Erden (παροικία). In diesem Aufruf zum sozialen Exodus zeigt sich eine aufschlussreiche Parallele zum Appell des Sehers Johannes (Offb 18,4), das Gottesvolk möge aus der Erdenstadt ausziehen (ἐξέλθατε).⁵³ Die hier

⁵⁰ Vgl. *J. Bleicken*, Verfassungsgeschichte (s. Anm. 46), 176f.

⁵¹ Zum metaphysischen Verständnis vgl. *J.W. Thompson*, The beginnings of Christian philosophy: The Epistle to the Hebrews (CBQ.MS 13), Washington, DC 1982, 141-151.

⁵² Zum „Wandern zwischen den Welten“ vgl. *E. Gräßer*, „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ (Hebr 13,14). Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten, in: Ders., Aufbruch (s. Anm. 28), 251-264; *K. Niederwimmer*, Vom Glauben der Pilger. Erwägungen zu Hebr 11,8-10 und 13-16, in: S. Kreuzer; K. Lüthi (Hrsg.), Zur Aktualität des Alten Testaments. FS G. Sauer, Frankfurt a.M. 1992, 121-131, sowie mit Blick auf das Motiv der Polis *M. Theobald*, „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige“ (Hebr 13,14). Die Stadt als Ort der frühen christlichen Gemeinde, in: ThGl 78 (1988) 16-40.

⁵³ Darin sieht *H.-J. Klauck*, Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung (1992), in: Ders., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), Freiburg i.Ue.; Göttingen 1994, 115-143, hier: 137-141, die Wirkabsicht der Offb verdichtet; vgl. *K. Backhaus*, Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannes-Offenbarung, in: Ders. (Hrsg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191), Stuttgart 2001, 10-53, hier: 25-30. Treffend *D.A. deSilva*, shame (s. Anm. 21), 315f.: „Despite its eloquence, its cultured, literary Greek, Hebrews is less interested in making a place for Christianity within Greco-Roman society than Luke or even Paul.“ Das Urteil von *J.T. Sanders*, Ethics (s. Anm. 13), 110, nach der die Ethik des Hebr sich mit „good citizenship“ decke, sowie die These von *R.W. Johnson*, camp (s. Anm. 56), 146-153, es gehe Hebr um „world mission“, verfehlen den Textsinn gänzlich.

wie dort geforderte Integrationsverweigerung trägt beim *Auctor ad Hebraeos* freilich die weniger konfrontative Note des zuversichtlich-gottesdienstlichen Eisodos in die Gegenwelt des Heiligen (ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτόν!).

(d) 13,15f.: In diesem Sinn schlägt die opfermetaphorische Deutung ethischen Handelns im Rahmen der Doppelweisung V. 15a.16b die Brücke zu dem durch die Opfermotivik strukturierten Sinnsystem des Zentralteils. Die Aufforderung zu Lobgebet und Bekenntnis, Wohltätigkeit und Gemeinschaft (V. 15b.16a) zielt erneut auf gemeindliche Wirklichkeitskonstitution durch kognitive und lebenspraktische Vollzüge. Solche Vollzüge werden als Re-Aktion verstanden, wurzeln im Empfang, in Dankbarkeit (vgl. 12,28).⁵⁴ Die Lebenswelt der Gemeinde – ihr Gottesdienst, ihr in der Homologia umschriebenes Selbstverständnis, ihre Solidarität und ihre Koinonia-stiftende Praxis – hat teil an dem großen irdisch-himmlichen Drama des Hohenpriesters und Sohnes Jesus Christus. Über der unscheinbaren Randexistenz der urchristlichen Minderheit öffnet sich der Himmel, während die gesellschaftliche Mehrheit in Selbstbezogenheit befangen bleibt. Hier nun wurzelt der Imperativ buchstäblich im Indikativ: Δι' αὐτοῦ...

3. Wissenssoziologische Würdigung

3.1 Legitimation des Christseins

Die Texterschließung erlaubt eine Antwort auf unsere beiden Ausgangsfragen:

Zu (1): Der theologische Gesamtentwurf des Hebr legitimiert jenes Bezugssystem, das die Realitätswahrnehmung und das Selbstkonzept der Gemeinde sichert und bestimmt. Die ethischen Handlungsanweisungen zielen auf identitätstiftende Segmentierung, indem sie die sozialen Bedingungsmöglichkeiten dieses Bezugssystems bereitstellen. Gesamtentwurf und Einzelparänese dienen damit demselben Zweck: der wissenschaftlichen und lebensweltlichen Konzeptualisierung eines Deutungsraums, der die Definition der Gemeinde gegen den Assimilierungsdruck der kognitiven Mehrheit sichert und eine Internalisierung spezifisch christlicher Handlungsmaßstäbe durch das Individuum ermöglicht.

⁵⁴ Zur Dankbarkeit als Grundkategorie im Patron-Klient-Verhältnis der reichsrömischen Gesellschaft des ersten Jahrhunderts n.Chr. vgl. *D.A. deSilva*, Hebr, 474-476.

Zu (2): Die ethischen Handlungsanweisungen des Hebr empfehlen die sozial angemessene Selbstorganisation einer *in-group* in einer durch gesellschaftliche Marginalisierung bedingten Interpretations- und Motivationskrise. In dieser liminalen Bindungsphase im Übergangsfeld zwischen Gesellschaft (*society*) und Gemeinschaft (*community*) bedarf es (zunächst) der Konzentration auf den Binnenraum der Gemeinde.⁵⁵ Die soziale Ausgrenzung gewinnt eigene Dignität, indem sie als Eintritt in die Heiligkeitssphäre Gottes verstanden wird und so die Formung eines von den gesellschaftlichen Plausibilitäten unabhängigen Sinnkosmos ermöglicht.

Was also – erneut mit Brecht gefragt – ändert sich durch die Ethik des Hebr? Es ändert sich das Sinnsystem, das soziale Selbstverständnis und der Handlungshorizont der Glaubenden. Kurzum: *sie selber ändern sich*.

„Zudem hat ihr erster Gesetzgeber sie überzeugt, daß sie alle einander Brüder seien, sobald sie ein für allemal übergetreten sind, die griechischen Götter verleugnen, jenen gekreuzigten Sophisten selbst aber anbeten und nach dessen Gesetzen leben.“ – Lukians satirischer Kommentar lässt sich wissenssoziologisch überdenken.⁵⁶ Unser Textdurchgang hat die legitimierende Bildung bzw. Sicherung eines autonomen Subuniversums von Sinn- und Gruppenzusammenhängen erschlossen, das für die Individuen innerhalb dieses Bezugsrahmens kognitive, normative und affektive Ordnungsfunktion besitzt und daher biographisch in der zweiten Sozialisierung unmittelbar und über Habitualisierung und Institutionalisierung des Verhaltens auch mittelbar ethische Relevanz besitzt.⁵⁷ Für die Träger gesellschaftlicher Defini-

⁵⁵ Vgl. *W. Popkes*, Paränese (s. Anm. 16), 42-44.

⁵⁶ Vgl. zu den folgenden Überlegungen *P.L. Berger*; *Th. Luckmann*, *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge* (1966), London 1991, bes. 97-146.157-166. Diese wissenssoziologische Studie liest sich stellenweise wie ein Kommentar zur Ethik des Hebr. So betritt die jetzt vorgelegte Untersuchung von *I. Salevao*, *Legitimation* (s. Anm. 28), ein wichtiges Feld; mit der These von einer sektenhaften Abspaltung der Hebr-Gemeinde von der jüdischen Mutterreligion (bes. ebd., 170-249) scheint sie jedoch die falsche Richtung einzuschlagen. Vgl. zur kritischen Musterung der wissenssoziologischen Annäherung an Hebr ebd., 11-94; ferner *H.W. Attridge*, *Paraenesis* (s. Anm. 29), 217-221 (zurückhaltend); *D.A. deSilva*, Hebr, 7-16, jüngst auch die in ihrer Textwahrnehmung nicht unproblematische Studie von *R.W. Johnson*, *Going outside the camp. The sociological function of the levitical critique in the Epistle to the Hebrews* (JSNT.S 209), Sheffield 2001, sowie allgemein *L.G. Perdue*, *The social character of paraenesis and paraenetic literature*, in: *Semeia* 50 (1990) 5-39.

⁵⁷ Legitimation und Sozialisation sind nicht als verschiedene Funktionen der Paränese aufzufassen. Der Unterschied liegt vielmehr darin, dass die

tionsbefugnis, deren Signifikanz Hebr auf solche Weise hintanstellt, wirken solche Subuniversen naturgemäß konventikelhaft und mysteriös. Von daher erklärt sich auch die beobachtete Beweglichkeit der Begründungsfiguren in der Ethik des Hebr. Dem Schreiben ist weniger daran gelegen, dieser Ethik ein logisch kohärentes Fundament zu geben, als den Handelnden eine innere Heimat, die durch eine Vielzahl von Verweisen gesichert wird: die harte Sanktion⁵⁸ gegen den Übertritt zum Konkurrenzsystem mit dem betonten Leitaffekt des *metus* bei gleichzeitiger Weckung des Leitaffekts der *spes* (vgl. 6,4-8 i.V.m. 6,9; 10,26-31 i.V.m. 10,39)⁵⁹, der Appell an Transzendenzerfahrungen und Gruppensolidarität, der Hinweis auf Schrift, Geschichte und Vorbilder, Kampfmetaphorik. Die symbolische Welt der theologischen Darlegungen und das paränetisch geforderte Verhalten bedingen und bestimmen einander: Scheinbar triviales Handeln gewinnt in Reichweite des Ewigen Tiefe, gruppenkonstruktives Rollenverhalten findet Fixpunkte und Motivation, die „significant others“ begründen und begrenzen ihren normativen Geltungsanspruch angesichts des „Sohnes und Hohenpriesters“ bzw. Gottes als des „bedeutungsvollen Anderen“ schlechthin, der individuelle Tod kann eingeordnet werden (vgl. 2,15), Geschichte gruppiert sich generationenübergreifend zu kognitiven Ahnenreihen (vgl. 11,1-12,2), konkurrierenden Wirklichkeitsdefinitionen wird „an inferior ontological status, and thereby a not-to-be-taken-seriously cognitive status“⁶⁰ zugeschrieben (vgl. z.B. 7,11-28; 8,1-13). Die zweite Sozialisation in der Form des umfassenden religiösen Systemwechsels (*alternation*)⁶¹ greift auf die *home reality* zurück, indem sie die Gestalt des familiar geprägten Ethos abbildet, und leitet zur Reorganisation des Wissens über die außerhalb des Referenzsystems liegende Welt und Geschichte an (vgl. 5,11-6,3).⁶² Die so vollzogene Gegendefinition der

Legitimation dem jeweiligen Gesellschaftssegment *objektivierend* geprägtes Realitätswissen zur Verfügung stellt, während die (zweite) Sozialisation die *subjektive* Aneignung dieses Wissens regelt. Zum diachronen Sozialprofil der Gemeinde vgl. jetzt C.R. Koester, *Hebrews* (AncB 36), New York 2001, 64-79.

⁵⁸ Die Härte der Sanktion entspricht dem Ernst der Bedrohung durch den konkurrierenden Wirklichkeitsentwurf; vgl. P.L. Berger; *Th. Luckmann*, construction (s. Anm. 56), 104f.175f.

⁵⁹ Zu dem – im Schreiben nicht systematisch entfalteteten – Problem der Sünde vgl. H. Löhr, Umkehr (s. Anm. 25), 11-135; zur „Unmöglichkeit der zweiten Buße“ ebd., 215-235; unter wissenssoziologischem Aspekt J. Salevao, Legitimation (s. Anm. 28), 250-338.

⁶⁰ P.L. Berger; *Th. Luckmann*, construction (s. Anm. 56), 132.

⁶¹ Vgl. ebd., 176-182.

⁶² Zu der in 5,11-6,3 vorausgesetzten Unterweisung vgl. W. Thüsing, „Milch“ und „feste Speise“ (1Kor 3,1f und Hebr 5,11-6,3). Elementarkatechese und theologische Vertiefung in neutestamentlicher Sicht (1967), in: Ders., *Studien*

Wirklichkeit findet ihren deutlichsten Ausdruck darin, dass Hebr das gesamte Schema sozialer Akzeptanz umfassend reorganisiert.

3.2 Transformation sozialer Akzeptanz

Individuen und Gruppen, die durch Übertritt zum Christentum die Bindung an die Beurteilungsstandards der Mehrheitsgesellschaft weithin verlieren, bilden Wertmuster aus, die als gezielter Kontrast zu der aufgegebenen Herkunftswirklichkeit verstehbar werden. Von außen betrachtet, mögen solche Wertmuster subversiv wirken; aus der Binnensicht der Gemeinde ermöglichen sie die Selbstachtung angesichts gesellschaftlicher Abwertung und mehrheitlicher Ablehnung des eigenen Identitätsentwurfs.

Lukian (Peregr. 12f.) bemerkt, dem Peregrinus habe die Inhaftierung bei den Christen erheblichen Reputationsgewinn (ἀξίωμα) erbracht, während die Christen ihrerseits Tod und Besitz verachteten (καταφρονέω). Dieser Beobachtung liegt eine grundlegende Neuwertung des ἀξίωμα zugrunde, wie sie sich gerade in der Ethik des Hebr widerspiegelt. Die Koordinaten öffentlicher Wertschätzung und sozialer Gruppenakzeptanz sind in der reichsrömischen Kultur der frühen Kaiserzeit wesentlich durch die Kardinalwerte („pivotal values“) „Ehre/Schande“ bestimmt.⁶³ Dieses Koordinatensystem definiert Hebr konsequent um.⁶⁴ Dabei verweist er auf die Minderheitsstellung der Christen: In früherer Verfolgung wurden sie wegen ihrer „Erleuchtung“ (φωτισθέντες) „unter Schmähungen und Bedrängnissen zur Schau gestellt“ (ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θαυριζόμενοι) oder hatten teil am Los derer, denen es so geschah (10,32f.). „Schmach“ ist geradezu Signum des Christseins: Bereits Mose, Prototyp des Glaubens, hielt die Schmach Christi für größeren Reichtum als die Schätze Ägyptens, das er verließ wie einer, der den Unsichtbaren sieht (11,24-27). Die Aufforderung zum sozialen Exodus 13,13f. wird partizipial dadurch näher bestimmt, dass die Christen Jesu Schmach tragen (τὸν ὀνειδισμόν

(s. Anm. 25), 23-56; *J.W. Thompson*, beginnings (s. Anm. 51), 17-40; *H. Löhr*, Umkehr (s. Anm. 25), 164-187.

⁶³ Vgl. *B.J. Malina*, world (s. Anm. 37), 27-57; *D.A. deSilva*, The hope of glory. Honor discourse and New Testament interpretation, Collegeville, Minn. 1999; *J. Plevnik*, Art. „Honor/Shame“, in: J.J. Pilch; B.J. Malina (Hrsg.), Handbook (s. Anm. 42), 106-115; relativierend *F.G. Downing*, „Honor“ among exegetes, in: CBQ 61 (1999) 53-73.

⁶⁴ Vgl. dazu die lehrreiche Studie von *D.A. deSilva*, shame (s. Anm. 21), bes. 145-208; zusammengefasst in *Ders.*, Despising shame: A cultural-anthropological investigation of the Epistle to the Hebrews, in: JBL 113 (1994) 439-461.

αὐτοῦ φέροντες), weil sie bei ihm ihre bleibende Polis – und damit wahre „Bürgerehre“ – finden. Christus, Anführer und Vollender des Glaubens, wird ausdrücklich darin Vorbild, dass er ohne Rücksicht auf die Anfeindung der „Sünder“ bei der Kreuzigung die Schande verachtet (καταφρονέω) hat (vgl. 12,2f.).

Gerade hier nun verweist der *Auctor ad Hebraeos* auf die ganz andere, nämlich himmlische Wertskala: Über das Kreuz, augenscheinlich Ort letzter Erniedrigung, legt sich aller Machtglanz.⁶⁵ Die *mors turpissima crucis* wird zum Akt der hoheitlichen Platzergreifung „zur Rechten des Thrones Gottes“ (12,2), und genau dort – über den Hofstaat der Engel erhöht (1,5-14) und mit Herrlichkeit (δόξα) und Ehre (τιμή) bekrönt (2,7.9; vgl. 3,3; 5,4f.; 13,21) – wird Christus, besonders in den leserlenkenden Zentralpassagen, den Seinen vor Augen geführt (1,3.8; 4,16; 8,1; 10,12f.). Sofern sie ihm folgen, gelangen sie zur eigenen Doxa (2,10), schämt (ἐπαισχύνεται) er sich doch nicht, sie „Brüder“ zu nennen (2,11). So werden sie in seiner Nachfolge zu „Teilhabern himmlischer Berufung“ (3,1).

Hebr redefiniert mithin die Instanz zur Statusbemessung (ἄξιωμα) und damit auch die Orientierungsdaten für ein als ethisch angemessen beurteiltes Handeln. Zum „court of reputation“⁶⁶ wird für die „Hinzutretenden“ anstelle gesellschaftlicher Mehrheit Gott als Gründer der besseren, das heißt himmlischen Polis (vgl. 11,8-16). In ironischer Umkehrung der herkömmlichen Maßstäbe schämt (ἐπαισχύνεται) Gott sich nicht, Gott derer genannt zu werden, die an ihn glauben (11,16), und die „Welt“ ist gerade jener nicht würdig, die sie für Randexistenzen hält (11,38). Die öffentliche Meinung verliert als ethischer Maßstab ihre Verbindlichkeit, weil die wahre Öffentlichkeit des Christen die des Himmels ist (vgl. 13,5b.6). Vor diesem Hintergrund wird auch das oft kritisierte⁶⁷ „Lohndenken“ des Hebr verstehbar: Nicht menschlicher Lohn, sondern allein die Anerkennung *sub specie aeterni* sind Ziel des Christen.⁶⁸ Nicht die Christen sind verächtlich, sondern deren Schande (vgl. 12,2).

⁶⁵ Vgl. O. Kuss, Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes. Zur Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament (1956), in: Ders., Auslegung und Verkündigung I, Regensburg 1963, 281-328, hier: 305-320.

⁶⁶ Zum Begriff J. Pitt-Rivers, Honour and social status, in: J.G. Peristiany (Hrsg.), Honour and shame. The values of Mediterranean society, Chicago; London 1966 (1974), 19-77, hier: 21-39, bes. 27; zur Relevanz für Hebr detailliert D.A. deSilva, shame (s. Anm. 21), 276-313.

⁶⁷ R. Vökl, Christ (s. Anm. 15), 358f.; H. Braun, Die Gewinnung der Gewißheit in dem Hebräerbrief, in: ThLZ 96 (1971) 321-330, hier: 322f.330; S. Schulz, Ethik (s. Anm. 13), 633-635; W. Schrage, Ethik (s. Anm. 13), 326f.

⁶⁸ Dass auch hier eine sozialgeschichtliche Betrachtung hilfreich ist, zeigt die Bedeutung des Lohnmotivs in der reichsrömischen Patron-Klient-Beziehung;

Zur Gegendefinition der Welt und zur daraus folgenden Abwertung öffentlicher Meinung eignet sich besonders die von Hebr geteilte platonische Denkweise, sofern sie das Irdische überhaupt relativiert (vgl. Plato, Krit. 44c; 46c-47d; Gorg. 526d-527e).⁶⁹ Eine bezeichnende Parallele bietet die frühe Begegnung platonisierender Philosophie mit der römischen *pietas* im *Somnium Scipionis*, die sofort und unmittelbar um dieses Thema kreist: Ehre unter Menschen (*ista hominum gloria*) – so erläutert Scipio Africanus maior aus der Ewigkeit heraus – ist angesichts der Unendlichkeit von geringem Wert: „Wenn du also in die Höhe blickst und diesen Sitz, ein ewiges Haus, betrachten willst, so liefere dich nicht gemeinem Volksgerede aus! Nicht auf menschliche Belohnungen setze die Hoffnung für dein ureigenes Handeln! Durch ihre eigenen Reize sollte dich die Tugend selbst zu wahren Ruhm (*ad verum decus*) hinziehen. Was andere über dich reden, mag sie selber angehen; sie werden freilich reden. All jenes Gerede aber wird durch die Engheiten dieser sichtbaren Landschaften umschnürt und war niemals für irgendeinen dauerhaft, und es wird versenkt durch der Menschen Untergang und im Vergessen der Nachwelt gelöscht.“ Darauf antwortet Aemilianus: „Wenn also wirklich jenen, die sich um das Vaterland verdient gemacht haben, gewissermaßen ein Weg zum Himmelszugang (*limes ad caeli aditum*) offensteht, ... so will ich mich mit einem so großen Lohn vor Augen (*tanto praemio exposito*) um so wachsam anstrengen!“ (Cicero, rep. 6,23/25-6,24/26).⁷⁰

Im Sinne des Hebr ist der Glaube Loyalität des Christen gegenüber dieser unsichtbaren Welt, zu der er „überführt“ wurde (11,1). Der internalisierte Maßstab der Ehre vor diesem „court of reputation“ ist die *συνείδησις* (9,9.14; 10,2.22; 13,18).⁷¹ Das Gewissen markiert die innere Bindung des ganzen Menschen an das gesetzte Wertungssystem: „Gereinigt“ und „vollendet“ führt es Individuum und Gemeinde ins unmittelbare Gegenüber zu Gott.⁷² Nicht nur um eine moralische

vgl. näher *D.A. deSilva*, shame (s. Anm. 21), 209-275.304-307; *Ders.*, Hebr, 59-64.

⁶⁹ Vgl. *Ders.*, shame (s. Anm. 21), 82-86.320.

⁷⁰ Zur Auslegung vgl. *K. Büchner*, *M. Tullius Cicero: De re publica*. Kommentar, Heidelberg 1984, 435-508, bes. 484-502; zu unserer Stelle auch *M. von Albrecht*, *Meister römischer Prosa von Cato bis Apuleius*, Heidelberg ²1983, 127-137.

⁷¹ Zum *συνείδησις*-Begriff in Hebr vgl. *E. Gräßer*, Hebr II, 136-139; *D.A. deSilva*, Hebr, 300f.; zum Gewissen als innerem Gerichtshof bei Philo vgl. *W. Völker*, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit (TU 49/1), Leipzig 1938, 95-105; *Chr. Maurer*, Art. *σύννοια*, *συνείδησις*, in: ThWNT VII (1964) 897-918, hier: 910-912; *D. Winston*, Philo's ethical theory, in: ANRW II.21.1 (1984), 372-416, hier: 389-391.

⁷² Zum verzweigten und keineswegs auf sittliche Reifung zu verengenden Begriff der *τελείωσις* in Hebr vgl. *D. Peterson*, Hebrews and perfection. An examination of the concept of perfection in the 'Epistle to the Hebrews' (MSSNTS 47), Cambridge 1982, bes. 126-167; *J.M. Scholer*, priests (s. Anm.

Wende geht es hier, sondern um die Ausrichtung des ganzen Menschen auf den heiligen Gott, um seine radikale Erneuerung im Magnetfeld des durch Christus geöffneten Himmels, wenn auch unter den erdschweren Bedingungen werktäglicher Glaubenstreue.⁷³ Die Ethik des Hebr lässt die religiöse Frage zur Lebensfrage werden – auf Ehre und Gewissen.

Peter L. Berger hat seinem religionssoziologischen Klassiker den Titel „A rumor of angels“ gegeben. Inspiriert hat ihn dazu ein Satz aus der – von Exegeten so skeptisch beurteilten – Schlussparänese des Hebr: „Einige beherbergten, ohne es zu wissen, Engel“ (13,2).⁷⁴ Bergers Studie zeigt, dass säkulares Bewusstsein ebensowenig wie die verschiedenen religiösen Geltungssysteme ein Absolutum darstellt. Die konsequenten Relativierer relativieren am Ende sich selbst. Damit ist der Weg frei, dem „Gerücht von den Engeln“ nachzugehen und seine Quellen aufzusuchen. Für Berger geschieht das auf dem Weg einer induktiven Theologie, die bei menschlichen Grunderfahrungen ansetzt. Wo die Wirklichkeitskonstruktion sich an einem symbolischen Universum orientiert, das keinen in sich abgeschlossenen Raum darstellt, sondern die Fenster öffnet für Transzendenzwahrnehmung, da wird die alltägliche Lebenswelt entgrenzt und in ihrer eigentlichen Dimension wiederentdeckt. Die ethische Forderung des Augenblicks rückt so nicht in die Ferne. Im Gegenteil, jede noch so bedeutungslos scheinende Geste im Alltagsdrama wird grenzenlos wichtig und gewinnt einen ethischen Rang, der kaum zu überschätzen ist: Inmitten des Alltags werden wir „Gastgeber der Engel“, Hüter der Transzendenten in einer entzauberten Welt. – Es kreit der theologische Berg, und er gebiert einen ethischen Sinnkosmos.

25), 185-200; *H. Löhr*, Umkehr (s. Anm. 25), 276-285; *D.A. deSilva*, Hebr, 194-204. Zur „Vollendung“ bei Philo vgl. *W. Völker*, Fortschritt (s. Anm. 71), bes. 318-350; zum Vergleich mit Hebr erhellend *Ch. Carlston*, The vocabulary of perfection in Philo and Hebrews, in: R.A. Guelich (Hrsg.), Unity and diversity in New Testament theology. FS G.E. Ladd, Grand Rapids, Mich. 1978, 133-160.

⁷³ Vgl. auch *H. Nitschke*, Das Ethos des wandernden Gottesvolks. Erwägungen zu Hebr. 13 und zu den Möglichkeiten evangelischer Ethik, in: *MPTH* 46 (1957) 179-183, bes. 179f. Sensibel die Beobachtung bei *Th.G. Long*, Bold in the presence of God, in: *Interp.* 52 (1998) 53-69, hier: 63: „Every event in the visible world, every experience, every seemingly tangible reality is attached to a cord of words that leads behind the curtain, and only there, in what cannot be seen, is the truth. That is why ‘we must pay greater attention to what we have heard ...’ (2:1)“.

⁷⁴ *P.L. Berger*, A rumor of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural (1969), Garden City, NY 1970, 95.