

Der Glaube im Hebräerbrief und die hermeneutische Bedeutung des Holocaust : Bemerkungen zu einer aktuellen Kontroverse

Autor(en): **Haacker, Klaus**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **39 (1983)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878391>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der Glaube im Hebräerbrief und die hermeneutische Bedeutung des Holocaust

Bemerkungen zu einer aktuellen Kontroverse

Das jüdische Schicksal in unserem Jahrhundert stellt die Kirche vor ernste Fragen. Haben die Christen in Deutschland nur aus Unwissenheit und Angst vor Repressionen versagt, oder haben kirchliche Lehre und Verkündigung die Gleichgültigkeit gegenüber der Verfolgung der Juden gefördert oder gar Argumente für Unrecht und Grausamkeit geliefert? Die Diskussion über diese Frage betrifft auch den Weg der neutestamentlichen Wissenschaft und die gesamte Geschichte der Auslegung des Neuen Testaments, mit der die wissenschaftliche Exegese im Gespräch steht. Auch unabhängig von der Frage des Verhältnisses der Kirche zu Israel sind wir in der Exegese auf die Bedeutung der Wirkungs- und Auslegungsgeschichte aufmerksam geworden. An diesem Punkt jedoch erscheint die Reflexion über diese Geschichte als besonders dringlich geboten.

Einen besonderen Anstoss zu dieser Reflexion hat der Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland vom Januar 1980 gegeben, der Anstöße «zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden» geben möchte.¹ Besinnung auf bestimmte biblische Texte spielte eine wichtige Rolle in der Vorbereitung und Begründung dieses Beschlusses, und die in dem Beschluss enthaltene theologische Erklärung (Punkt 4)² enthält unter anderem eine Kritik der Auslegungstradition, in der Altes und Neues Testament auseinandergerissen wurden (Abschnitt 7, der letzte und ausführlichste innerhalb dieser Erklärung).

¹ Der Beschluss ist zunächst veröffentlicht worden in der «Handreichung für Mitglieder der Landessynode Nr. 39», die von der Evang. Kirche im Rheinland in grosser Zahl verbreitet wurde. Zitiert wird jetzt am besten nach dem im Buchhandel erhältlichen Band «Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 'Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden'», hg. von Bertold Klappert und Helmut Starck, Neukirchener Verlag 1980, 264–266.

² Es erscheint mir wichtig, die verschiedenen Ebenen dieses Beschlusses auseinanderzuhalten und nicht in eins zu setzen. Die Punkte 1–3 betreffen die Vorgeschichte des Beschlusses; sie referieren und bekräftigen die vorangegangenen Überlegungen und Ver-

Nach dem Willen der Synode sollte dieser Beschluss mitsamt den ihn begründenden Texten in den Gemeinden und Kirchenkreisen des Rheinlandes und darüber hinaus weiter beraten und durchdacht werden. Diese Anregung ist u. a. – und bisher vielleicht am entschlossensten – in den Beiträgen eines Themaheftes der Zeitschrift «Kerygma und Dogma» (Heft 27/3, Juli/Sept. 1981) aufgenommen worden, und zwar mit durchweg skeptischem Akzent. Es fällt auf, dass sich in diesem Heft Theologen des Rheinisch-westfälischen Raumes zu Wort melden, deren Vorbehalte in der Entstehungsgeschichte des Synodalbeschlusses offenbar aus mancherlei Gründen nicht zum Ausdruck oder zum Zuge gekommen waren.³ Auf einen der Beiträge zu diesem Heft beziehen sich auch die folgenden kritischen Erwägungen zur Weiterführung des Gesprächs. Sie sollen der weiteren Klärung der anstehenden Fragen dienen, zugleich aber auf die Vielschichtigkeit und Schwierigkeit der Debatte aufmerksam machen und von vorschnellen Urteilen abraten. Die Kritik von Erich Grässer⁴ an der von Bertold Klappert auf der Landessynode 1980 gehaltenen Bibelarbeit über Texte aus dem Hebräerbrief⁵ eignet sich für eine hermeneutische Besinnung vor allem deshalb, weil beide Autoren schon seit Jahren an der Interpretation des Hebräerbriefs arbeiten und sich somit mehrfach und nicht erst in der aktuellen Debatte zu den betreffenden Texten geäußert haben.⁶

Die Bibelarbeit über Hebr 11,1.32–40; 12,1f., die B. Klappert am Tag der Beschlussfassung in der Landessynode hielt, kam zu folgenden Ergebnissen:⁷

lautbarungen. Punkt 4 ist eingeleitet mit «Deshalb erklärt die Landessynode:» und durchzogen von Sätzen, die mit «Wir bekennen», «Wir glauben», «Wir stellen fest» beginnen. Punkt 5 beinhaltet konkrete Empfehlungen, Aufträge oder Bitten der Synode an die verschiedenen kirchlichen Instanzen oder Ebenen kirchlicher Willensbildung. Wenn der Synodalbeschluss gelegentlich als Bekenntnis bezeichnet wird, so kann sich das nur auf die Erklärung in Punkt 4 beziehen.

³ Die Autoren sind Erich Grässer (Bonn), A. H. J. Gunneweg (Bonn), Franz Hesse (Münster), Martin Honecker (Bonn) und Hans Hübner (Düsseldorf, inzwischen Göttingen).

⁴ Exegese nach Auschwitz? Kritische Anmerkungen zur hermeneutischen Bedeutung des Holocaust am Beispiel von Hebr 11, in: *KuD* 27/3 (1981), 152–163.

⁵ Bibelarbeit über Hebräer 11,1.32–40; 12,1f., in: *Handreichung* (s. o. A. 1) 79–100.

⁶ Vgl. vor allem E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburg 1965, und B. Klappert, *Die Eschatologie des Hebräerbriefs*, München 1969.

⁷ Vgl. *Handreichung* 97.

«Der grundlegenden Bestimmung des Hebräerbriefes zufolge ist der Glaube das Sich-Festmachen im Verheissenen und die Gewissheit der neuen, messianischen Welt Gottes, die noch nicht sichtbar ist. Diese Gewissheit der messianischen Hoffnung hat nach dem Zeugnis des Hebräerbriefes ihren Grund in der Geschichte Jesu Christi, die aber ohne die Wolke der Zeugen Israels gar nicht hörbar und verstehbar ist.

Das Christuszeugnis des Hebräerbriefes verweist uns an die Zeugen Israels, deren Reihe nach dem Hebräerbrief unabgeschlossen und nach vorne offen ist.

Der Hebräerbrief kennzeichnet die Zeugen Israels, ohne die der Christus der Kirche gar nicht verstanden und erkannt werden kann, als

1. Zeugen der neuen Welt Gottes,
2. Zeugen der Tora und Gerechtigkeit Gottes,
3. Zeugen des einzigen Namens Gottes,
4. Zeugen der ungekündigten Verheissungen Gottes,
5. Zeugen des messianischen Leidens Gottes.

In der Erinnerung und Wertschätzung der Zeugen Israels, im Hören und Aufnehmen der Zeugen Israels, in der Offenheit und Zuwendung zu den Zeugen Israels und in der Solidarität mit den Zeugen Israels erkennt der Hebräerbrief

6. den inneren Zusammenhang zwischen dem Christus und der Kirche und den Zeugen Israels.»

Nach E. Grässer ist diese Bibelarbeit «ein besonders krasses Beispiel» für einen Irrweg, vor dem Klappert an anderer Stelle⁸ selbst gewarnt hat, nämlich dafür, «dass man nun eine ganze Holocaust-Theologie – geradezu in einem Holocaust-Trauma gefangen – in die neutestamentlichen Texte hineinliest.»⁹ Die von Klappert behauptete «hermeneutische Bedeutung des Holocaust»¹⁰ wird nach Grässer durch diese Bibelarbeit in ein äusserst ungünstiges Licht gerückt, so dass es ihm mehr als zweifelhaft erscheint, ob die Rheinische Landessynode sich bei ihrem Beschluss mit Recht auf «neue biblische Einsichten» berufen hat.¹¹ Homiletisch gesprochen, hätte sich Klappert nach Grässer in seiner Bibelarbeit mehr vom Casus (der Tagesordnung der Landessynode) und seinem persönlichen Interesse (Zustimmung zu der von ihm selbst mit vorbereiteten Beschlussvorlage) leiten lassen als vom biblischen Text und den Grundsätzen solider Exegese. Damit wäre der Sinn dieser Bibelarbeit zu Beginn einer Synodalsitzung in sein Gegenteil verkehrt. Statt des Hörens auf «die Heilige Schrift (als) die alleinige Quelle und vollkommene Richtschnur des Glaubens, der Lehre und

⁸ Vgl. B. Klappert, *Die Wurzel trägt dich*. Einführung in den Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode, in: *Umkehr und Erneuerung* (s. o. A. 1) 23–54, hier 44.

⁹ Vgl. *KuD* 27,3, 153.

¹⁰ Vgl. *Umkehr und Erneuerung* 44.

¹¹ Vgl. *Anfang und Schluss des Artikels*, *KuD* 27,3, 152 f. und 163.

des Lebens» wäre die Bibel manipuliert worden zur Durchsetzung eines innerkirchlichen Parteistandpunktes, und dieser Manipulation wäre die überwältigende Zustimmung zu der vorher hart umkämpften Beschlussvorlage zuzuschreiben.¹²

Das sind gravierende Anfragen und Bedenken. Sie verlangen, geprüft zu werden, weil sie ein vielbeachtetes kirchenamtliches, zum Teil sogar bekenntnishafte Dokument von seiner Entstehung her in Frage stellen. Sie wollen aber vor allem als Anstoss zu einer kritischeren hermeneutischen Reflexion verstanden und diskutiert werden. Das soll im folgenden geschehen.

Hermeneutik ist das Gewissen der Exegese. Exegetische Gewissenhaftigkeit aber erweist sich in der konkreten Arbeitsweise am Text. In diesem Sinne wirft Grässer der Bibelarbeit zunächst eine verhängnisvolle *Ausblendung des Kontextes* vor.¹³ Der Kontext lehrt, was dem Verfasser des Hebräerbriefes in Kap. 11 der wichtigste Aspekt des Glaubens gewesen ist: «das Moment der ausharrenden Treue». Hebr 10, 38 f. stellt die Weichen für das Verständnis von Kap. 11. Hinzu kommt das Anliegen, die Gewissheit des Glaubens angesichts der Unsichtbarkeit seines Gegenstandes zu festigen (vgl. Kap. 11,1 u. ö.). Auf Kosten der Klarheit dieser Anliegen hat Klappert nach Grässer verschiedene Konkretionen dieses Glaubens aufgewertet, zum Beispiel die tätige Hoffnung auf der einen, das leidende Martyrium auf der anderen Seite. Gegenüber der von Klappert betonten Entsprechung und Kontinuität zwischen dem leidenden Judentum und dem leidenden Christus unterstreicht Grässer den «christologischen Fundierungszusammenhang» im Sinne der «Schicksalsgemeinschaft von Erlöser und Erlösten (vgl. 2, 11–18)».¹⁴

Unter dem Stichwort «*Textauslassungen*»¹⁵ stellt der Kritiker sodann fest, dass im zugrunde gelegten Text zwei Kürzungen in Hebr 12, 1f. vorgenommen sind, nämlich die Mahnung in V.1: «... wollen auch wir alle Last und die Fesseln der Sünde abwerfen» und die Erhöhungsaussage am Ende von V.2: «... und sich zur Rechten von Gottes Thron gesetzt.» Ersteres bedeutet wieder eine Ausblendung des paränetischen Anliegens angesichts einer müde gewordenen Ge-

¹² Vgl. a. a. O. S. 153. Grässer erinnert ausdrücklich an die Eindeutigkeit des Abstimmungsergebnisses (241 Jastimmen, 3 Gegenstimmen, 6 Enthaltungen).

¹³ Vgl. KuD 27, 3, 154–158.

¹⁴ Vgl. ebd. 158.

¹⁵ Vgl. ebd. 158–161.

meinde.¹⁶ Letzteres wird als «christologische Ausdünnung» gewertet; denn es bleibt ungesagt, worin «die vor ihm liegende Freude» bestand. Dagegen schärft Grässer ein: «Redet man vom Kreuz ohne die *sessio ad dexteram*, verfehlt man das Zentrum der Christologie und damit der Theologie des Hebr.»¹⁷ Als Grund für diese Verkürzung der Christologie vermutet Grässer das Programm des Dialogs zwischen Kirche und Israel: «Die Christologie markiert nun einmal die entscheidende Trennungslinie, worüber sich alle einig sind. Mit ihr einen Dialog eröffnen zu wollen, hiesse, ihn zu beenden, ehe er angefangen hat.»¹⁸

Als eine Zusammenfassung seiner Kritik kann man die Feststellung Grässers auf S. 160 oben werten: «Die Eliminierung bzw. Beschneidung des Rahmens von c. 11 bedeutet zwangsläufig, dass sich der Skopos verschiebt von der paränetisch-praktischen Aussage auf eine heilsgeschichtlich-dogmatische. Hebr 11 erhält eine ganz andere Funktion.»

Dies möge genügen als Versuch, die Thesen und Gegenthesen in dieser Kontroverse knapp zu skizzieren. Im folgenden soll es darum gehen, den aktuellen Disput in den Zusammenhang der längerfristigen Arbeit am Hebräerbrief hineinzustellen, zu der beide Interpreten schon früher beigetragen haben. Dabei wird sich zeigen, dass die Diskussion über die hermeneutische Bedeutung des Holocaust ihre eigenen hermeneutischen Probleme hat.

Ein Vergleich mit älteren Veröffentlichungen ergibt, dass die Position der beiden hier gegenübergestellten Wortführer in der aktuellen Debatte keineswegs in beiden Fällen das notwendige Ergebnis vorangegangener exegetischer Studien ist. Die Konfrontation mit dem Thema «Holocaust» scheint vielmehr – in verschiedener Weise und in unterschiedlichem Masse – bei beiden Auslegern des Hebräerbriefes eine Verlagerung der Akzente oder eine Korrektur früherer Thesen mit sich gebracht zu haben.

Was die Grundausrichtung des Kontextes von Hebr 11 betrifft, so sind sich beide Autoren in früheren Äusserungen über die paränetische Zielsetzung des Briefes im ganzen wie des engeren Zusammenhangs von Hebr 11 einig. Dass eine müde Gemeinde angesprochen ist, die vor der drohenden Verfolgung zurückschreckt und deren Vertrauen in

¹⁶ Vgl. ebd. 159 f.

¹⁷ Vgl. ebd. 162.

¹⁸ Vgl. ebd. 163.

Gottes Verheissungen gefährdet ist, steht ausser Frage.¹⁹ Ja, an einer Stelle will Klappert die Relevanz des paränetischen Kontextes gegenüber Grässer sogar höher veranschlagen, nämlich für die besondere Zuspitzung, die die urchristliche Eschatologie im Hebräerbrief bekommt.²⁰ Demgegenüber ist nicht zu bestreiten, dass die Bibelarbeit von der Landessynode nicht das Ziel hat, einer müden Gemeinde Mut zuzusprechen und ihre eschatologische Hoffnung zu stärken. Nach den Gründen der veränderten Akzentsetzung wird zu fragen sein.

Auf der anderen Seite zeigt sich in der Frage der christologischen Fundierung des Glaubensbegriffs mehr als eine blosser Akzentverschiebung, nämlich so etwas wie eine Umkehrung der Standpunkte in einer Streitfrage. Grässer war in seiner Monographie von 1965 zu Ergebnissen gekommen, wie sie in den folgenden Zitaten zum Ausdruck kommen:

«Der spezifisch christliche ('christologische') Glaube findet im Hb keine Fortsetzung, weder in der reflektierten Weise des Apostels Paulus noch in der unreflektierten der Synoptiker» (79).

«Halten wir uns die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung vor Augen, so zeigt sich uns vorerst nur das *Problem* des Glaubensbegriffes im Hb in scharfer Profilierung: die Tradition des spezifisch *christlichen* bzw. *nachösterlichen* Glaubensbegriffes findet in ihm keine Fortsetzung, wohl aber die des christologischen Kerygmas der Urgemeinde... M. a. W.: auch für Hb hat die gläubige Existenz Grund und Ziel allein in Christo. Aber dieser christologische Bezug findet in seinem Glaubensbegriff keinen expliziten Ausdruck» (146).

Entsprechend fragt Grässer noch einmal gegen Ende seines Buches (214):

«Trägt die Einsicht in den inneren Sachzusammenhang von These und Paränese, besser: die durchgehende paränetische Gezieltheit der Ausführungen des Hb etwas bei zur Lösung des uns eigentlich beschäftigenden Problems, wieso unser Vf. das urchristliche Kerygma in einer so explizit christologischen Weise entfalten kann, ohne die Pistis in einen direkten Bezug zu Christus zu setzen?»

Und in der Beantwortung dieser Frage heisst es (218):

«Der christologische Entwurf als ganzer ersetzt eine ausführliche Erörterung des Glaubens im spezifisch christlichen Sinn.»

Besonders frappierend vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Debatte ist die Tatsache, dass Grässer seine Auffassung vom Charakter

¹⁹ Vgl. Grässer, *Glaube* (s. o. A. 6), 198 ff.; Klappert, *Eschatologie* (s. o. A. 6) 12–29; 48 ff.; 61.

²⁰ Vgl. ebd. 49 f.

des Glaubens im Hebräerbrief auch ganz speziell im Blick auf Hebr 12,2 unterstreicht – also im Blick auf den Vers, dessen Verkürzung und Vernachlässigung er jetzt Klappert vorwirft. Er schreibt (62):

«Dass Hb mit der Formel 12,2 seine bisher durchgehaltene Explikation der Pistis als einer Verhaltensweise nicht plötzlich im Sinne eines spezifisch christlichen Glaubensbegriffes modifizieren wollte, zeigt deutlich der Fortgang der Paränese 12,3 ff.»

Demgegenüber hatte Klappert in seiner Studie zur Eschatologie des Hebräerbriefs von 1969 aus der Polarität des futurisch-eschatologischen und des kultisch-soteriologischen Denkansatzes im Hebräerbrief gefolgert, man dürfe

«weder mit E. Grässer sagen, der πίστις-Begriff des Hebräerbriefes sei nicht christologisch-soteriologisch orientiert, noch wird man mit H. Köster behaupten können, dass für die Definition des futurisch-eschatologischen πίστις-Begriffs in Hbr 11 'Christus ja völlig entbehrlich' sei»²¹.

Auch in seiner Bibelarbeit bestreitet Klappert keineswegs die christologischen Bezüge des Glaubens. Er nimmt ihnen nur die Funktion eines vom Judentum trennenden Kriteriums, indem er bemüht ist, einen «inneren Zusammenhang zwischen dem Christus der Kirche und den Zeugen Israels» aufzuzeigen.²² Auf dieser Linie hatte er schon in der Studie von 1969 geschrieben:

«Der in Kontinuität zur Geschichte des Glaubens im alten Bund (Kap. 11) verstandene Glaube, der in Jesus Christus als Urheber (!) und Vollender des Glaubens gründet, ist Glaube an die Verheissung und vollzieht sich als ἀγών (12,1) und unter dem als παιδεία interpretierten Leiden (12,5–11)» (47).

Es geht im Hebräerbrief

«um einen dreifachen eschatologischen Aufruf zum Glauben als Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung: (1) der Glaube im Gegenüber zum eschatologischen Wort Gottes ist Glaube an das Verheissungswort (1,1–4,13); (2) der Glaube als Bekenntnis zum eschatologischen Hohenpriester ist Bekenntnis zur Hoffnung (4,14–10,39); (3) der Glaube in Kontinuität zu der in Christus als Urheber und Vollender gründenden alttestamentlichen Glaubensgeschichte ist Glaube an die Verheissung.

Der Glaube wird also im Hebräerbrief (1) angesichts des durch / den Sohn ergehenden eschatologischen Wortes, (2) des eschatologischen Hohenpriestertums und (3) im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Glaubensgeschichte als Verheissungsglaube definiert» (47 f.).

Nur am Rande sei erwähnt, dass Grässers These vom unchristologischen, nicht spezifisch christlichen Glaubensbegriff im Hebräerbrief

²¹ Vgl. ebd. 58.

²² Vgl. Handreichung 93.

von anderen Exegeten teils rundweg bestritten²³, teils modifiziert wird.²⁴ Uns interessieren in diesem Zusammenhang die hermeneutischen Denkprozesse in der Konfrontation exegetischer Beobachtungen mit systematischen Erwägungen angesichts des jüdischen Schicksals. Hierfür steht uns noch eine frühere Auslegung von Hebr 11,32–40 zur Verfügung. Klappert hat sie im Herbst 1978 in zwei verschiedenen Veranstaltungen zum Gedenken an den 9. Nov. 1938 vorgetragen.²⁵ Wir beobachten, dass hier Hebr 12,1f. nicht zum Text hinzugenommen ist und auch Hebr 11,1 den Versen 32–40 nicht vorangestellt ist. Dem entspricht, dass der frühere Vortrag nicht zu Beginn und zum Schluss auf Martin Bubers These von den «zwei Glaubensweisen» eingeht, wie das bei der Auslegung für die Landessynode der Fall ist, und dass fast keine christologischen Bezüge zur Sprache kommen. Das Hauptanliegen der Ansprache von 1978 ist, was den Text betrifft, die Unterstreichung der Tatsache, dass der Hebräerbrief die Märtyrer der Makkabäerzeit zu Zeugen des Glaubens und Vorbildern für die christliche Gemeinde macht:

«Die Leidenden und Märtyrer der Makkabäerzeit sind nicht nur für die Geschichte des Judentums, sondern auch... für das Urchristentum Märtyrer und Zeugen des Glaubens. Das ist das Bedeutsame, aber im Christentum Vergessene dieser Aussage des Hebräerbriefes» (197).

Der m. W. einzige christologische Bezug in dieser Ansprache wird hergestellt durch die Aufnahme eines Zitats von Papst Johannes XXIII., der angesichts von Bildern jüdischer Leichen aus dem KZ Bergen-Belsen ausgerufen hatte: «Das ist der Leib Christi!» (Ebd.)

Genau dieser Gedanke der Identifikation oder wechselseitigen Repräsentation des leidenden Christus und des leidenden Volkes Israel ist in der Bibelarbeit für die Landessynode zum letzten (sechsten) Hauptteil «Der innere Zusammenhang zwischen dem Christus der Kirche und den Zeugen Israels» ausgeweitet worden, wobei Hebr 12,1f. zu Kap.11 hinzugenommen wird.²⁶

²³ Vgl. F. Laub, *Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief*, Regensburg 1980, 161–165.

²⁴ Vgl. G. Dautzenberg, *Der Glaube im Hebräerbrief*, in: BZ 17 (1973), 161–177, besonders 171 ff.

²⁵ Vgl. B. Klappert, *Erinnerung und Hoffnung (Hebr 11,32–40)*, in: *Israel im christlichen Gottesdienst. Predigten, Ansprachen, Begegnungen*, Berlin 1980, 192–205.

²⁶ Vgl. Handreichung 93 ff.

Nicht die abgekürzte Zitierung von Hebr 12,1f. ist im Blick auf den «Casus» der Landessynode möglicherweise signifikant, sondern die bewusste Einbeziehung dieser Verse in eine Besinnung, die bei anderer Gelegenheit auf Kap. 11 begrenzt blieb! Die Bibelarbeit von 1980 ist das Ergebnis einer Weiterentwicklung und Weiterarbeit auf der Linie einer *christlichen* «Theologie des Judentums». Eben darum wird nicht nur von einer Kontinuität des Glaubens und Leidens zwischen Israel und der Kirche gesprochen, sondern beides an der Gestalt Christi festgemacht – wobei der von Grässer²⁷ kritisierte Ausdruck «messianische Leiden» in seiner Anwendung auch auf jüdische Glaubenszeugen von Hebr 11,26 her sehr wohl als sachgemäss erscheint. Weder im Beschluss der Synode noch in den Thesen des vorbereiteten Ausschusses ist diese christologische Deutung der Leidensgeschichte Israels aufgenommen. Es ist von daher abwegig, wenn Grässer die Hermeneutik dieser Bibelarbeit auf die Formel bringt: «Das Proponendum, das K. mit ausgearbeitet hat, präjudiziert die Textaussagen in einer so auffälligen Weise, dass man zunächst geneigt ist, gemäss jüdischer Weisheit darüber den Mantel des Vergessens zu breiten.»²⁸ Könnte es sein, dass Grässers Ablehnung des Synodalbeschlusses seine Lektüre der Bibelarbeit präjudiziert hat?

Wie wenig signifikant die kleinen Auslassungen im Zitat von Hebr 12,1f. sind, mag man daran ermessen, dass Gerhard Dautzenberg in seinem Aufsatz «Der Glaube im Hebräerbrief» diese Stelle mit den gleichen Kürzungen zitiert – in einem Kontext, der Grässers Deutung des Glaubens im Hebräerbrief als «ausharrende Treue» positiv aufnimmt.²⁹ Sehe ich recht, so ist es nicht der *Mangel* an Christologie in Klapperts Auslegung, sondern die *Funktion* der Christologie, was Grässers Protest hervorruft. Während Grässer in der Christologie das sieht, was Juden und Christen trennt – wofür sich ja historisch reichlich Begründungen anführen lassen –, entnimmt Klappert dem ausgelegten *Text* eine christologische *Klammer* um Israel und die Kirche. Wie nahe dies von *diesem* Text her tatsächlich liegt (und beileibe nicht von allen Texten des Neuen Testaments her), springt dort in die Augen, wo Grässer die «Übernahme der ‘Schmach Christi’» nach Hebr 11,26 und 13,13 als «Nachfolge des Gekreuzigten» interpretiert – allerdings ohne

²⁷ Vgl. KuD 27,3, 157.

²⁸ Vgl. ebd. 153.

²⁹ Vgl. a. a. O. (s. o. A. 24) 167.

darauf hinzuweisen, dass es in Kap. 11,26 Mose ist, dem dieser Existenzvollzug zugeschrieben wird.³⁰ Wir müssen fragen: Gibt es ein legitimes Interesse, die Christologie nur als das Trennende zu sehen? Welche grundsätzliche Normativität liegt in dem historischen Faktum, dass die kirchliche Lehre von Jesus Christus von der Mehrheit der Juden nicht nachvollzogen und angeeignet worden ist? Gibt es kein legitimes Interesse an der Erarbeitung christologischer Ansätze, die den Zusammenhang zwischen Kirche und Israel stärker hervorheben und für ein jüdisches Einverständnis offener sind? Der Vergleich zwischen der aktuellen Debatte und früheren Äusserungen hat gezeigt, dass in der Frage der Christologie bei der Interpretation von Hebr 11 gerade Grässer derjenige ist, der sich durch den «Casus» des Synodalbeschlusses zu Akzentsetzungen verleiten lässt, die im Gegensatz zu seinen früheren exegetischen Forschungen stehen. Ist dies nicht ein Beweis dafür, dass die theologische Besinnung auf das jüdische Schicksal in unserem Jahrhundert – mit der Exegese des Neuen Testaments konfrontiert – die exegetische Arbeit faktisch verändert und darum eine reflektierte Hermeneutik «nach Auschwitz» zur Pflicht macht?

Überlegungen in dieser Richtung könnten dort einsetzen, wo Grässer und Klappert in der Exegese weitgehend übereinstimmen, in der aktuellen Auslegung aber verschiedene Wege gehen. Dass die Aufzählung der Glaubensvorbilder in Hebr 11 paränetische Funktion hat, ist zwischen beiden Auslegern nicht kontrovers. Grässer stellt jedoch zutreffend fest, dass die Bibelarbeit von der Landessynode diesen Skopus des biblischen Textes nicht aufnimmt und in die Gegenwart, zu den konkreten Adressaten hin, verlängert.³¹ Die Frage ist, wie diese Vernachlässigung des Kontextes und der Intention des Briefverfassers hermeneutisch zu bewerten ist.

In dieser Frage genügt es nicht, die von der Exegese herausgearbeitete Intention des Textes für sich zu betrachten und sie unkritisch zum Gesetz jeder künftigen Auslegung des Textes zu erklären. Der biblische Text zielt ja mit seiner Intention in eine bestimmte geschichtliche *Situation*. Dementsprechend hat auch Grässer in seiner Untersuchung zum Glauben im Hebräerbrief einen Abschnitt der «Erhebung der innergemeindlichen Situation aus dem Brief selbst» gewidmet.³² Diese

³⁰ Vgl. KuD 27,3, 157.

³¹ Vgl. ebd. 154 ff.

³² Vgl. a. a. O. 200 ff.

Klärung der Situation, in die der Hebräerbrief hineinspricht, ist für Grässer die Voraussetzung für die abschliessende systematische Würdigung der Glaubensauffassung im Hebräerbrief.³³ Nach Grässer hat der unbekannte Verfasser des Briefes den urchristlichen Glaubensbegriff bewusst entchristologisiert.³⁴ Damit stellt sich notwendig die Frage, ob der Glaubensbegriff des Briefes noch als sachlich kanonisch anzusehen oder als schon häretisch zu kritisieren ist. Für diese Frage lehnt Grässer die Forderung einer Identität zwischen «Erstverkündigung» und späterer Verkündigung ab. Die Situationsbedingtheit *jeder* sachgemässen Verkündigung erfordert geradezu eine Variabilität der Aussagen in der Treue zur Sache des Kerygmas. So kommt Grässer zu dem Ergebnis, «dass der Hebräerbrief aufs Ganze gesehen eine unter der Voraussetzung der suspekt gewordenen Heilsbedeutung des Gekommenen und der unsicher gewordenen Zukunftserwartung legitime Neuinterpretation des urchristlichen Kerygmas in der 2. christlichen Generation darstellt.»³⁵

Dasselbe hermeneutische Problembewusstsein ist auf die Kontroverse um die aktuelle Auslegung von Hebr 11 zu beziehen. Wie sachgemäss wäre eine textgetreue Auslegung dieses Kapitels als Paränese für eine müde gewordene, leidensscheue christliche Gemeinde – wenn es sich bei den Hörern der Predigt nicht um eine solche Gemeinde handelt? Sind aber biblische Texte nur dann sachgemäss in Predigt umzusetzen, wenn die heutigen Hörer in einer zur Ursprungssituation des Textes analogen Situation sind, so dass der Skopus der Texte geradlinig in heutige Verkündigung hinein verlängert werden kann?³⁶ Es gibt einigen Grund für die Befürchtung, dass gerade dieses Postulat der Intentionstreue auf Grund von Situationsanalogie zu Manipulationen des Textes – oder zur Verfehlung der wirklichen Situation der Hörer verleitet.³⁷ Vor allem aber ist zu befürchten, dass ganz zentrale Inhalte des Neuen Testaments nach dieser Methode selten im Vorder-

³³ Vgl. ebd. 218.

³⁴ Das bestreitet Dautzenberg (s. o. A. 24) 174 ff.

³⁵ Vgl. a. a. O. 219.

³⁶ Dies ist eine weit verbreitete homiletische Theorie; vgl. u. a. L. Fendt, *Homiletik*, 2. A., neu bearbeitet von B. Klaus, Berlin 1970, 88 f.; W. Marxsen, *Der Beitrag der wissenschaftlichen Exegese des Neuen Testaments für die Verkündigung*, in: ders., *Exegese und Verkündigung*, München 1957, 31–56, hier 54 (auch in: ders., *Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament*, Gütersloh 1968, 52–74, hier 71 f.).

³⁷ Vgl. J. Tolck, *Predigtarbeit zwischen Text und Situation*, München 1972.

grund der Auslegung zu stehen kommen. Warum? – Weil sie in vielen neutestamentlichen Texten nicht als das Ziel fungieren, das der Verfasser ansteuert, sondern als die Grundlage, die er bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen und als gemeinsame Überzeugung abrufen kann. Das in einem biblischen Text gegebene Verhältnis von Altem und Neuem, Selbstverständlichem und Umstrittenem kann die Umkehrung dessen sein, was in der kirchlichen oder öffentlichen Situation von heute alt und neu, selbstverständlich und umstritten ist. In einer solchen Sachlage hat eine sinnvolle und sachgemässe Auslegung nicht die Aufgabe, Eulen nach Athen zu tragen und die im Text vorgegebene Gewichtsverteilung nachzuahmen, sondern die Pflicht, der Umkehrung der Situation Rechnung zu tragen und den Text gewissermassen rückwärts zu buchstabieren, um das wirkliche Defizit an theologischer Erkenntnis abzubauen. Gerade das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden ist ein Schulbeispiel für diese Notwendigkeit: Dass Nichtjuden ohne Beschneidung zur Kirche Gottes gehören können, ist für den heutigen Durchschnittschrsten keine Frage. Es ist wenig sinnvoll, es in der Auslegung paulinischer Texte mit demselben Nachdruck zu begründen, wie Paulus das in seiner Situation tut und tun muss. Heutige Auslegung hat zuerst einmal die Selbstverständlichkeit dieser Tatsache abzubauen, damit der befreiende Durchbruch zur Kirche aus Juden und Heiden als solcher erkannt und dankbar neu ergriffen werden kann.

Der Verfasser des Hebräerbriefes hat sich nicht damit begnügt, seine Paränese christologisch zu begründen. Er hat das Urbild durchhaltender Treue und Leidensbereitschaft im Aufblick zu Gott mit einer «Wolke von Zeugen» umgeben, die ihm und seinen Lesern vertraut und wichtig waren. Die Beispiele für den Glauben, die er in Hebr 11 aneinanderreicht, sind nur zum Teil schon in früheren Texten oder durch ihren ursprünglichen biblischen Ort als Konkretionen des Glaubens qualifiziert. Zum Teil ist ihnen das Prädikat «gläubig» vom Verfasser des Hebräerbriefes mit künstlicher Begründung³⁸ oder ohne jede Begründung³⁹ beigelegt. Die lange Reihe von namentlich genannten oder summarisch angedeuteten Gestalten aus der Geschichte dient nicht primär der Illustration zu dem vorangestellten Glaubensbegriff

³⁸ So im Falle Henochs: V.6 begründet, wieso Henoch in V.5 als Beispiel des Glaubens genannt werden konnte.

³⁹ So im Falle der Sarah in V.11.

(vgl. Hebr 11,1), sondern will die Hörer beeindrucken und mitreissen durch das Gewicht der Namen und die grosse Schar von Vorbildern. Ein Abfall vom Glauben wäre ein Bruch mit den «Alten» (Hebr 11,2), während die Gemeinde doch wissen sollte, dass ihr Platz in der Welt bei dieser illustren Schar von Zeugen des Glaubens ist (vgl. 10,39; 11,40). Hier ist genau das als selbstverständlich vorausgesetzt, aber im heutigen kirchlichen Bewusstsein kaum bewusst und – wie man sieht – theologisch umstritten, was die Bibelarbeit Klapperts unterstreicht und angesichts dieser Situation zu unterstreichen hatte: die Kontinuität der Glaubensstreu als eine Geschichte, die das alttestamentliche Gottesvolk seit seinen Vätern, das frühe Judentum mit seinen Märtyrern und die Gemeinde der an Jesus Glaubenden umgreift. Die Verleugnung dieser Kontinuität im Lauf der Kirchengeschichte hat mit dazu beigetragen, dass Christen sich vom jüdischen Schicksal gleichgültig distanzieren oder sogar das Leiden jüdischer Menschen aktiv betreiben konnten. Im Blick auf diese Geschichte hat Hebr 11 eine faktische Relevanz, die sich mit der einstigen Intention des Verfassers nicht deckt, darum aber keineswegs im Widerspruch zu ihr steht.

Erich Grässer hat in einem anderen Zusammenhang⁴⁰ mit Zustimmung den Satz von Gerhard Ebeling zitiert: «Die dem biblischen Text letztlich gemässe Befragungshinsicht ist die: wie er das Gewissen trifft.»⁴¹ Damit ist der Mensch als geschichtlich existierendes und für Geschichte verantwortliches Geschöpf zum Adressaten der Auslegung gemacht. Denn das Gewissen reflektiert unsere Schuld an geschehener und unsere Verantwortung für künftige Geschichte. Ereignisse, in denen menschliche Schuld ein nie gekanntes Ausmass erreicht hat, verändern das Gewissen der Menschheit und gehören fortan zur Identität des Menschen, dem das biblische Wort gesagt ist. Sie gehören vor allem zur geschichtlichen Identität derer, die mit den Schuldigen in einer Solidargemeinschaft stehen, sei es die des Volkes oder die der Kirche. Von daher führt kein Weg daran vorbei, dass die Erinnerung an Auschwitz eine besondere hermeneutische Situation schafft, wie sie

⁴⁰ Vgl. E. Grässer, *Von der Exegese zur Predigt*, in: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft*, Bd. 60 (1971) 27–39, hier 37.

⁴¹ Vgl. G. Ebeling, *Diskussionsthesen für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie*, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen² 1962, 447–457, hier 452. Die These entspricht sachlich dem Schluss des Aufsatzes «Wort Gottes und Hermeneutik» im gleichen Band 319–348.

vorher nicht gegeben war, besonders für die Auslegung der Bibel durch deutsche Theologen, die als Deutsche an der Schuld ihres Volkes und als Christen an dem Versagen ihrer Kirche teilhaben. Die Wahrnehmung dieses hermeneutischen Horizonts ist weder eine Verdrängung noch eine illegitime Ergänzung des biblischen Textes durch eine zweite «Offenbarungsquelle», sondern lediglich ein Ernstmachen mit der geschichtlichen Dimension nicht allein des biblischen Textes, sondern auch seiner Auslegung. Auslegungen biblischer Texte, die aus dieser Einsicht erwachsen, sind damit nicht vor Irrtümern geschützt oder gegen Kritik abzuschirmen. Das von Grässer gewählte Fallbeispiel ist jedoch keineswegs so abschreckend, wie er der kirchlichen Öffentlichkeit einzureden versucht, und der biblische Begründungszusammenhang des Rheinischen Synodalbeschlusses kann nicht so einfach auf ideologische Manipulationen des exegetischen Befundes zurückgeführt werden, wie es nach Grässer aussieht.

Es überrascht nicht, wenn dort, wo das Gewissen angesprochen ist, Rationales und Irrationales sich mischen. Alle, die an der gegenwärtigen Diskussion über diesen Fragenkreis teilnehmen, sollten bemüht sein, ein falsches, weil moralisches Pathos zurückzunehmen. Der Holocaust erweist wie kein anderes Verbrechen der Geschichte gerade die Theologen als Sünder. Hier stehen wir auch als Berufsstand in einer Solidargemeinschaft der Schuldigen, aus der sich niemand selbst entlassen darf, um über die anderen zu richten. Wenn eine Kirche sich zu einem Akt der Umkehr durchringt, so ist das eine grosse Sache. Sie wird jedoch geschmäleret, wenn daraus ein Rechthaben abgeleitet wird und die Umkehr nicht als Werk Gottes und Anfang eines lebenslangen Lernens erscheint. Der voranstehende Beitrag antwortet auf Kritik an der Urteilsbildung im Zusammenhang des Synodalbeschlusses von 1980, möchte aber damit das Gespräch weiterführen, das in einer Herausbildung starrer Fronten abzusterben droht. Gerade die erneute Lektüre der Bibel auf die aufgebrochenen Fragen hin braucht noch lange Zeit, bis das Mass an Konsens und (begründetem!) Dissens gefunden ist, das uns in diesen Fragen gegeben wird.

Klaus Haacker, Wuppertal