



ROBERT VORHOLT · LUZERN

VIELE MALE UND AUF VIELERLEI WEISE

Skizzen zur Wort-Offenbarungstheologie des Hebräerbriefes

Das Neue Testament ist in seiner Gesamtheit – bekennd und erzählend, erzählend und bekennd – eine hochkarätige Sammlung christologischer Entwürfe. Sie werten aus, was sich mit Jesu Geburt, seinem Leben, Sterben und Auferstehen zugetragen und ereignet hat. Einigen reichen dazu kurze Gedankenstriche. Die meisten begegnen in äußerster Konzentration und Dichte. Nur wenige wurden am grünen Tisch entwickelt, viele tragen die Spuren gelebten Lebens an sich. Sie alle schärfen in Vielfalt und Verschiedenheit die Erinnerung an Jesus. Und bringen dabei auf den Punkt, was der christliche Glaube glaubt.

Besonders hervor sticht der Brief an die Hebräer. Die frühkirchliche Tradition brachte ihn ein ums andere Mal mit Paulus in Verbindung.¹ Das dürfte ein Trugschluss sein,² überraschen kann er gleichwohl nicht. Die christologischen Akzente, die der Hebräerbrief setzt, erreichen in Anspruch und Qualität paulinische Maßstäbe. Einige Exegeten sprechen von einem «Schatzhaus neutestamentlicher Theologie», die «exklusive Hochchristologie» dieser Schrift suche ihresgleichen. Das Urteil ist kaum aus der Luft gegriffen. Mit Präzision und Gewicht platziert der Hebräerbrief seine christologischen Pfeiler: Im «Sohn» bringt sich der Vater selbst zur Sprache (vgl. Hebr 1, 1ff), alles liegt ihm zu Füßen (vgl. Hebr 2, 8), er ist einzig (Hebr 4, 14; 9, 26ff) und ewig (vgl. Hebr 1, 8.12; 5, 6; 7, 21). Zu ihm allein passt das Gütesiegel des «ewigen Hohenpriesters», weil er zum einmaligen, unwiederholbaren und immer gültigen Opfer bestimmt war, um so die Menschen mit Gott zu versöhnen (vgl. Hebr 2, 17f; 3, 1; 4, 14f; 5, 1–10; 7, 1–10, 18).

Die Christologie des Hebräerbriefes ist ohne Zweifel steil. Sie konfrontiert Gläubige und Ungläubige gleichermaßen mit zugespitzten Superlativen und ungeschminkten Exklusivitätsansprüchen, die modernem (und vermutlich auch schon antikem) Denken – so hat es den Anschein – zuwider laufen, weil sie das Zeug haben, Menschen in die (Glaubens-)Krise

ROBERT VORHOLT, geb. 1970, Priesterweihe 1999, seit 2013 Professor für die Exegese des Neuen Testaments an der Universität Luzern.



zu führen, um sie gerade dort mit der Qual der (Lebens-)Wahl zu konfrontieren. So scheint diese neutestamentliche Schrift nicht viel Spielraum zu lassen für multioptionale Konzeptionen. Ist sie in ihrem Denken zu eindimensional, wie ihr immer wieder vorgehalten wurde? Propagiert sie gar einen Alleinvertretungsanspruch zu Lasten anderer, indem sie verneint, was vorher galt, und trennt, was zuvor zusammen gehörte?³

Das theologische Potenzial des Hebräerbriefes angemessen einzuholen und zu gewichten, setzt voraus, ihn situationsgeschichtlich zu kontextualisieren. Einleitungswissenschaftlich konnte bis dato nur wenig Nennenswertes eruiert werden. Die gegenwärtige Exegese bleibt auf das verwiesen, was der Brief aus sich selbst heraus zu erkennen gibt. Die grundlegende Situation der Adressaten scheint die einer im Glauben ermüdeten und in der Weltsicht verunsicherten frühchristlichen Gemeinde zu sein.⁴ Der Brief stützt diesen Eindruck durch verschiedene Hinweise: Hebr 5, 11 und Hebr 6, 11.12 spiegeln eine gewisse Trägheit der Glaubenden gegenüber der Botschaft des Evangeliums; entsprechend ist von nachlassendem Gottesdienstbesuch die Rede (Hebr 10, 25). Wie einst Israel in der Wüste, läuft nun auch der Adressatenkreis des Hebräerbriefes Gefahr, die Gnade Gottes gering zu schätzen (Hebr 3, 7–4, 13; 12, 15) und den Glauben darüber zu verlieren (vgl. Hebr 6, 4–6; 10, 26–29, 12, 16f). Die Lage ist schlimm, aber nicht hoffnungslos. Die Christinnen und Christen, so lautet der therapeutische Rat des Autors, sollen noch einmal ganz von vorn beginnen (vgl. Hebr 5, 12–6, 2); sie sollen vermeiden, den Kreuzestod Jesu durch ihr Verhalten zum Spott verkommen zu lassen (Hebr 6, 6); sie mögen die Zuversicht nicht aufgeben (vgl. Hebr 10, 35; 11, 1) und die müden, wankenden Knie wieder stärken (Hebr 12, 12). Vor allem aber sei es an der Zeit, das Herz aufs Neue zu öffnen für Gottes Wort (vgl. Hebr 2, 1–4). Es schnöde in den Wind zu schlagen, bedeutete den Verlust der Gnade. Umso dringlicher fällt der Appell aus: «Gebt acht, dass ihr den nicht abweist, der redet» (Hebr 12, 25a). Um das zu verhindern, argumentiert der Hebräerbrief insgesamt nicht polemisch-abgrenzend nach außen in die Tiefe und Weite der antiken Gesellschaft, sondern parakletisch-stabilisierend nach innen in die Keimzelle der christlichen Gemeinde. Ziel ist eine neue Selbstvergewisserung dieser Ortskirche, für die tragende Pfeiler des Glaubens ins Wanken geraten sind.⁵

Dass das leicht gesagt, aber schwer getan ist, weiß der Verfasser des Hebräerbriefes nur zu gut. Deshalb wählt er den anspruchsvolleren Weg und setzt nicht einfach auf kurzfristig erfolgsversprechende, langfristig jedoch unzureichende Kriseninterventionen, sondern auf tiefgründige Problemanalysen, die den Symptomen des diagnostizierten Glaubensschwundes wirklich auf den Grund zu gehen imstande sind. Dazu bedurfte es zunächst einer ebenso problemorientierten wie schonungslosen intellektuellen Rechenschaft und in deren Konsequenz einer nachhaltig geistig-moralischen Wende. Beides

hätte, sollte es Erfolg versprechen, anzusetzen bei den weltanschaulichen Mainstreams der damaligen Zeit, die sich mehrheitlich in großer oder größerer Nähe zur Philosophie Platons bewegten. Sie proklamierte die majestätische Transzendenz und Unerreichbarkeit des Göttlichen zu sehr, so dass die Vorstellung einer wie auch immer motivierten und gearteten Zuwendung Gottes zu den Menschen am Ende lächerlich erscheinen musste. Gott sollte in weiten, transzendent-entlegenen Fernen thronen. Jesus, gedacht und verkündet als Sohn Gottes zu seiner Rechten erhöht, erschien den Menschen in den Herausforderungen des Alltäglichen so unendlich überlegen, dass er ihnen fremd und lebensfern wurde.

Was den Hebräerbrief stark macht, ist, dass sein Verfasser sich in diesen Zusammenhängen nicht hinreißen lässt, sich nach der Art eines Oberlehrers auf das Sperrfeuer wohlfeiler Ratschläge oder oberflächlicher Fundamentalkritik zu beschränken. Er arbeitet sich nicht an Symptomen ab. Stattdessen bietet der Hebräerbrief den Glaubenden eine solide Theologie des Wortes Gottes an und «führt seine Leserinnen und Leser mit dem Wort über die Schwelle zu Gottes Wirklichkeit und traut dem Wort als Wort zu, sie auf ihrem Weg dort weiter in die Höhen Gottes zu prägen und jenseits der Schwelle zur Gottesferne zu halten».⁶

Theologie des Wortes Gottes

Kennzeichnend für die Argumentation des Hebräerbriefes ist der Gedanke des Sprechens Gottes. Eine klare worttheologische Linie durchzieht die gesamte Schrift (vgl. Hebr 1, 1f; 1, 5.13; 2, 1–4; 4, 2.12; 5, 5.12; 11, 3; 12, 25; 13, 7).⁷ Auch das Fehlen eines Präskriptes lässt sich von hier aus plausibilisieren:⁸ Die bewusste Anonymität des Briefes dient der Ermöglichung des unmittelbaren Hörens der Botschaft Gottes. Gott allein ist Subjekt des Redens. Er teilt sich selbst mit und zeigt sich im Reden. Sein Wort erschöpft sich weder im Appell noch in der religiösen Erbauung. Indem es ergeht, bewirkt es, was es will. Mit performativer Dynamik begegnet es als neuschöpferisches, richtendes und rettendes Wort. Gerade so steht es am Beginn der christologischen Höhenwege, die der Verfasser des Hebr beschreibt: Gottes Sprechen ereignet sich «im Sohn» (Hebr 1, 2) als Rede des Vaters an den Sohn und in der Manifestation des Sohnes durch den Vater: «Denn zu welchem Engel hat Gott je gesprochen: ‹Mein Sohn bist du; heute habe ich Dich gezeugt!›; und weiter: ‹Ich werde ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein›?» (Hebr 1, 5). Mit der Sohnschaft verleiht der Vater dem Sohn die einzigartige und unüberbietbare Würde, Abglanz der Herrlichkeit und Abbild des Wesens Gottes (Hebr 1, 3) zu sein. Der christologische Topos der Teilhabe des Sohnes am Wesen Gottes erreicht seinen Höhepunkt in Hebr



1, 8 und 1, 10, wo der Sohn im Schriftwort als Gott (ὁ Θεός) und Herr (κύριε) angesprochen wird: «Der Sohn gehört nicht unter die vielen Götter der Völker und auch nicht wie ein zweiter, gleichsam unterer Gott unter den einen Herrn. Gott spricht ihm vielmehr zu, was er selbst tut und ist».⁹

Das Reden Gottes

Ein programmatischer Schlüsselsatz zum Verständnis des gesamten Hebräerbriefes¹⁰ steht am Beginn. Wie eine Ouvertüre¹¹ entfaltet und gewichtet Hebr 1, 1–4 die Theologie des Wortes Gottes in christologischer Perspektive und Konzentration. Der Verfasser zitiert vielleicht aus einem ihm vorliegenden Hymnus¹²:

¹Nachdem Gott vielfach und in vielerlei Weise in früherer Zeit zu den Vätern durch die Propheten gesprochen hatte, ²sprach er in der Endzeit dieser Tage zu uns durch den Sohn, den er zum Erben von allem einsetzte und durch den er auch die Welten schuf. ³Dieser ist Abglanz der Herrlichkeit und Abdruck seiner Wirklichkeit und trägt alles durch sein machtvolles Wort; indem er von den Sünden reinigt, hat er sich zur Rechten des Erhabenen in den Höhen gesetzt, ⁴er ist um so viel mächtiger geworden als die Engel – um so viel vorzüglicher als ihrer der Name, den er ererbt hat.

Die Verse bilden ein stilistisches Meisterwerk,¹³ das in der deutschen Übersetzung leider ein wenig an Strahlkraft verliert. Neben der eingängigen fünfmaligen Alliteration ist es im griechischen Urtext vor allem der rhythmisierende Stil, der diese Sätze auszeichnet und prägt: Was hier zum Klingen gebracht wird, hat inhaltliches Gewicht, ist keine Nebensächlichkeit.¹⁴

So hält der Auftakt des Briefes (Hebr 1, 1) sehr grundsätzlich fest, dass Gottes Wort bereits «in früherer Zeit» «vielfach» und auf «vielerlei Weise» ergangen ist. Mit dieser Präambel schafft der Hebräerbrief enorme offenbarungstheologische Weite. Gottes Selbstmitteilung wird in ihrer quantitativen und qualitativen Art als unendlich reich und in tausend Möglichkeiten gedacht. «Vielfältig wie die Geschichte der Menschheit ist auch das Handeln Gottes an den auf Anruf geschaffenen Menschen».¹⁵ Der Ansatz der Worttheologie des Hebräerbriefes ist also nicht exklusivistisch eingeführt, sondern von Anfang an breit aufgestellt. Das belegt die Gegenprobe am Text: Gottes Wort wird vom Hebr nicht vorgestellt als eines, das diffus und richtungslos daher gesprochen wäre. Es ergeht vielmehr sehr konkret als ein an die Menschen gerichtetes Wort (vgl. nur Hebr 1, 1f), das als solches auf Antwort zielt. Diese ereignet sich im vertrauensvollen Sich-Öffnen der Menschen für den Anruf Gottes, das den Glauben hervorruft und bedingt (vgl. Hebr 11, 4–38) und vom Verfasser des Hebräerbriefes deshalb als «Zeugnis» klassi-



fiziert wird (Hebr 11, 2). Das Zeugnis nun, das die Annahme des oftmaligen und mannigfachen Anrufes Gottes anzeigt, fällt in der Perspektive des Hebräerbriefes ebenso reichhaltig aus, denn es sind nicht wenige, sondern viele, mithin «eine Wolke von Zeugen» (Hebr 12, 1), die es zu präsentieren gibt (Hebr 11, 32). Damit ist klar, dass dieser neutestamentlichen Schrift nicht an der handverlesenen Rekrutierung limitierter Glaubens-Eliten gelegen ist, sondern dass sie über die Zeiten hinweg die vielen unzähligen Gottsuchenden in den Blick nimmt.

Hebr 1, 1 beleuchtet den Anbeginn des Redens Gottes bis zur chronologischen und qualitativen Schwelle des Christusereignisses. Diese Epoche wird als «die alte Zeit» gefasst, was zwar den Kontrast zur Jetzt-Zeit der christlichen Gemeinde hervorhebt, aber nicht abwertend konnotiert ist.¹⁶ Entscheidend ist vielmehr die Zäsur, die markiert werden soll, und damit das Neue, das aufgetreten ist.¹⁷ Eine negative Qualifikation des Vormaligen und Vorherigen ist keineswegs *a priori* grundgelegt. Das Gegenteil ist der Fall: Gottes Wort, so stellt Hebr 1, 1 heraus, erging von alters her an die Väter und eröffnet die Geschichte Gottes mit den Menschen. Auch hier bleibt der Brief in seinen Formulierungen betont offen: es gibt keine Konkretionen, es fallen keine Namen – weil mit den «Vätern» die Frommen im weitesten Sinn gemeint sind.¹⁸ Ihre Bezeichnung als «Väter» ist eine weisheitlich geprägte Ehrenprädikation, die als solche eine positive An- und Aufnahme des Gotteswortes anzeigt.¹⁹ Karl Lehmann gibt mit Recht zu bedenken, dass man hier «vielleicht auch ein wenig in die Geschichte der Religionen hinaushorchen und an alle vielgestaltigen Offenbarungsgeschichten denken darf, die bisher an die Menschen ergangen sind». In dieser Aussage stecke ein positiver Hinweis auf die unbegrenzten Möglichkeiten des Offenbarwerdens Gottes (vgl. Röm 1, 8ff; Apg 17, 22).²⁰ Gemeint sind alle Menschen guten Willens zu allen Zeiten und an allen Orten. Sie sind Adressaten der universalen Ansprache Gottes. Diese ergeht freilich durch das Wort der Propheten. Erneut bewegt sich der Hebräerbrief auf der Ebene des Allgemeinen, nicht, um grobe Striche zu ziehen, sondern um sicher zu stellen, dass der universale Dialog zwischen Gott und den Menschen ein durch das prophetische Wort ermöglichter, vermittelter und verbürgter ist. Propheten sind nämlich grundlegend solche, die aus tiefer Gottverbundenheit heraus als Verkünder und Sprecher Gottes²¹ zu den Menschen gehen und sie dort an-rufen, wo das Leben gelebt wird.

Hebr 1, 2 nimmt demgegenüber «die Endzeit dieser Tage» in den Blick. Der Perspektivwechsel markiert aber nicht das Ende dessen, was zuvor mit Hebr 1, 1 festgehalten wurde: dass Gottes Wort immer wieder und auf unterschiedlichste Weise den Weg zu den Menschen sucht. Es geht dem Verfasser des Hebräerbriefes auch nicht darum, das von alters Hergebrachte ad acta zu legen oder gar in seiner Wertigkeit herabzustufen. Stattdessen wollen diese

Verse die Leserinnen und Leser der christlichen Gemeinde sensibilisieren für das unglaublich Große, das sich mit der Offenbarung Jesu Christi in der Welt neu und unüberbietbar zugetragen hat – und zwar vor dem kostbaren Hintergrund des bleibend gültigen Bisherigen. Der Hebräerbrief propagiert keine Theologie der Abschreibung, sondern der einholenden Überbietung. Diese nimmt Fahrt auf, wo die Offenbarungsgeschichte in ihrer Vielfalt und auch Vieldeutigkeit als eine Sehnsuchts- und Verheißungsgeschichte gelesen und gedeutet wird.

Jetzt also, in dieser eschatologisch qualifizierten Endzeit, spricht Gott «durch den Sohn» (Hebr 1, 2). Vormalige Fülle und Vielgestalt begegnen nunmehr in äußerster Konzentration und Dichte, auch in letztgültiger Klarheit und Entschiedenheit: Der Sohn, der Gott am nächsten ist, exegetisiert den Vater und trägt Kunde von seiner Wirklichkeit zu den Menschen.²² Mit dem Sohnestitel erschließt sich dem Verfasser des Hebräerbriefes der ganze Reichtum der Person und der Sendung Jesu.²³ Es ist der einzige Titel, den er neben dem Hohenpriester- (Hebr 2, 17; 4, 14f; 5, 5f; 5, 10; 6, 20; 7, 26; 7, 28; 9, 11) und Christustitel (Hebr 3, 6.14; 5, 5; 6, 1; 9, 11.14.24.28; 10, 10; 11, 26; 13, 8.21) konsequent verwendet. Wer genau dieser «Sohn» ist, wird im Folgenden präzisiert und in atemberaubender Steigerung theologisch gedeutet: Er ist «eingesetzt als Erbe von allem», «durch ihn wurde die Welt gemacht» (Hebr 1, 2), denn er ist «Abglanz der Herrlichkeit» Gottes und «Abdruck seiner Wirklichkeit» (Hebr 1, 3). Der Sohn ist das vollkommene Bild des Vaters, in ihm bringt sich Gott zur Sprache. Jesus ist Gottes letztgültiges Wort, das nichts von dem, was Gott seit Anbeginn durch die Propheten zu den Vätern gesprochen hat, für ungültig erklärt²⁴; in dem sich aber umgekehrt jedes Wort, das Gott je gesprochen hat, erfüllend verdichtet und bewahrheitet.²⁵ Der Stellenwert des Sohnes hätte kaum deutlicher herausgestellt werden können. Seine soteriologische Kraft auch nicht. Im Sohn geschieht und ereignet sich das, was Gott der Welt überhaupt mitteilen und sagen kann. Er ist der Sohn der Liebe.²⁶ Darum geht es nicht nur um eine letztgültige Offenbarung in einem chronologischen Verständnis, sondern um das Ganze der entschiedenen Menschenfreundlichkeit Gottes. Eine letzte theologische Qualifizierung des Geschehens ergibt sich aus der fast beiläufigen Bemerkung, der Vater rede durch den Sohn «in der Endzeit dieser Tage» (Hebr 1, 2). Gemeint ist der Anbruch der Herrschaft Gottes, die unumkehrbare Zeit seiner zugunsten aller Menschen entschlossenen, in Jesus erschienenen und konkret gewordenen Liebe.

Der Gedanke, den der Hebräerbrief hier ausspricht, verfügt über eine doppelte Leistungsfähigkeit. Zum einen wird die Kontinuität des Heilshandelns Gottes ausgesagt, weil es ein und derselbe Vater ist, der sich einst durch die Propheten und nunmehr im Sohn ausspricht.²⁷ Zum anderen kommt das Neue und Unüberbietbare zur Sprache: Gott in Jesus.²⁸

Der Sohn und die Söhne

Der Hebräerbrief entfaltet eine klare christologische Konzeption, die im Dienst der Soteriologie steht.²⁹ Der irdische Jesus, durch den sich Gott selbst zur Sprache bringt, vermittelt unter den Bedingungen wahren Menschseins (Hebr 2, 17f; 4, 15; 10, 19f) und im vollkommenen Gehorsam gegenüber Gott (Hebr 2, 17; 3, 1f; 5, 5–10) als sündlos Mitleidender (Hebr 4, 15; 7, 26–28) zwischen Gott und den Menschen und wird so von Gott zum einen, wahren Hohenpriester eingesetzt (Hebr 2, 17; 5, 5; 6, 20; 7, 16.21f, 10, 21). Durch die Hingabe seines Lebens am Kreuz (Hebr 7, 27; 9, 11f; 10, 10.19) – die als versöhnendes Opfer im himmlischen Allerheiligsten gedeutet wird (Hebr 6, 20; 8, 1–3; 10, 19f) – erwirbt Jesus als Sühnopfer für die Menschen Reinigung von den Sünden und ewiges Leben (Hebr 9, 11–15; 10, 19f.22). Den Seinen bahnt er den Weg zu Gott (Hebr 4, 14–16; 5, 9, 7, 19; 10, 19–21; 12, 2). Bei Gott tritt der Erhöhte als himmlischer Hohepriester außerdem für die bedrängte Gemeinde als Anwalt und Fürsprecher ein (Hebr 7, 22–25; 8, 1.6; 9, 24; 10, 21).³⁰

Von Hebr 1, 1f her wurde deutlich, wie erfüllend und überfüllend sich Gott in Christus mitteilt. Wer auf den Sohn blickt, schaut den Vater. Und wer Jesus reden hört, hört Gott. Dies setzt voraus, dass die christologischen Verbindungslinien, die der Hebräerbrief nachzeichnet, stimmen: Im Sohn spiegelt sich die Herrlichkeit Gottes, weil er Abbild seines Wesens ist (vgl. Hebr 1, 3). Dieser Lichtglanz soll in die Menschenwelt hinein scheinen und stellt die Geschichte Gottes mit den Menschen in ein noch helleres, nicht länger sehnsuchtsvolles, sondern nunmehr hoffnungsvolles Licht. Die Menschwerdung Jesu erklärt der Hebräerbrief als äußerste Notwendigkeit und letzte Konsequenz der Selbstmitteilung Gottes. Deshalb wird sie zu seinem bestimmenden Thema (vgl. Hebr 2, 5–18; 10, 5–10). Der Verfasser verfügt über ein angemessenes Vokabular, um nicht nur christologisch die uneinholbare Dignität des Gottseins Christi einzuholen, sondern auch anthropologisch das schlichte Menschsein Jesu zu beschreiben. Beides hat seinen Ort, beides hat aber auch Gewicht. So fällt im Hintergrund der vielen starken Würdeprädikationen, die der Hebräerbrief heranzieht, leicht auf, wie betont schmucklos der Eigenname Jesu hingegen Verwendung findet (vgl. Hebr 2, 9; 7, 22; 10, 19; 13, 12). Jesus, Gottes Sohn, wird zudem beschrieben als einer, der in Versuchung geführt wird (Hebr 2, 18; 4, 15) und von Schwachheit umhüllt ist (Hebr 5, 2). Mit lautem Schreien und unter Tränen musste er aus Leiden den Gehorsam lernen (Hebr 5, 7f). Der Hebräerbrief beschreibt nicht nur die Macht und Herrlichkeit, sondern auch das Humanum des Sohnes.³¹ Dabei wird schnell deutlich: Die anthropologischen Kategorien des Hebräerbriefes sind ebenso stark wie die christologischen.

Auf diese spezifische Weise kann der Sohn verstehbar werden als einer, der – auf beiden Seiten fest verortet – die Sphäre der Transzendenz des heiligen Gottes mit der Welt der Menschen und ihrer kleinen und großen Geschichten verbindet. Keine andere Schrift des Neuen Testaments betont so deutlich den göttlichen Ursprung und Status des Sohnes (bes. Hebr 1, 5–13) und keine andere hat dessen Menschsein so folgerichtig zu Ende gedacht (bes. Hebr 5, 5–10).³²

Der entscheidende Verweistext, den der Hebräerbrief zur Absicherung seiner Argumentation heranzieht, ist Ps 8.³³ Im Licht des Psalms beantwortet Hebr 2, 6 die drängende Frage nach dem Wert menschlicher Existenz vor Gott mit Blick auf den Messias und betont sein Menschsein als wesentlichen Aspekt seiner Gottessohnschaft³⁴: «Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst, der Menschensohn, dass Du auf ihn achtest?» (Hebr 2, 6: Ps 8, 1). Die Erniedrigung des Sohnes Gottes wird nicht als Infragestellung seiner Herrlichkeit und Ehre gesehen. Im Gegenteil: Der besondere Rang des mit Ehre und Herrlichkeit gekrönten Sohnes (vgl. Hebr 2, 7) ist notwendige Voraussetzung seiner Erniedrigung. Der innere Zusammenhang von Erniedrigung und Erhöhung wird geradezu *en passant* dem Reichtum der Heiligen Schriften Israels entnommen. Jesus wird als der Mensch präsentiert, der das Menschsein, das Ps 8 besingt, in exemplarischer Weise ausfüllt. Die – im platonischen Weltbild grundgelegte – ganz andere, unerreichbare Wirklichkeit Gottes wird zugänglich, indem der «Apostel» Jesus Christus (Hebr 3, 1) die Schöpfung selbst berührt, «ohne gleichsam durch göttliche Immunität geschützt zu sein. Der Abgrund zwischen Lichtwelt Gottes und dem Erdendasein ist in der Person des (uneingeschränkt) himmlischen und (uneingeschränkt) menschlichen Mittlers ein für alle Mal überbrückt».³⁵ Dadurch wird im Anschluss an die christologische Interpretation des 8. Psalms auch eine anthropologische³⁶ und soteriologische Deutung eröffnet: Jesus ist als Mensch insofern repräsentativ, als er das Menschsein, wie es allen Menschen versprochen ist, erfüllt. Darum enthält die Auslegung des Psalms nicht nur Aussagen über das Schicksal Jesu, sondern aller Menschen.

Die vom Hebräerbrief profilierte Theologie des Sohnes entfaltet eine zweifache Dynamik: Die besondere Würde, die mit dem Sohnestitel verbunden ist,³⁷ hebt zum einen die wesenhafte Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn und ihre einmalige Beziehung hervor. Zum anderen konzentriert sie die Soteriologie, weil durch den einen Sohn die vielen Menschen zu Söhnen Gottes werden (Hebr 2, 10; vgl. Röm 8, 14.19; Gal 4, 6).³⁸ So gelingt es, «das Christusgeschehen von Kreuz und Erhöhung kulttheologisch als das eine Erde und Himmel, Zeit und Ewigkeit umschließende Heilsereignis nahe zu bringen».³⁹ Das für die gesamte Christologie und Soteriologie des Hebräerbriefes zentrale Motiv der mitfühlenden Solidarität des Sohnes Gottes mit den Menschen erweist die Inkarnation Jesu als einen

Akt rettender Solidarität.⁴⁰ Aus der Theologie der Beziehung entwickelt sich folgerichtig eine Christologie der Mittlerschaft.⁴¹ Das stellt die eigentliche christologische Leistung des Hebräerbriefes dar: Jesus von Nazareth als den menschlichen Hohenpriester aus dem Ewigen zu begründen.⁴² Die Erinnerung des Gottseins und die Hervorhebung der Menschlichkeit Jesu birgt das nötige Potenzial, die Glaubenden aus der Krise zu führen: Sie wissen den Kyrios Jesus Christus ganz an ihrer Seite. Wenn sie ihm in allem nachfolgen, erreichen sie wie er das Ziel und die Fülle des Lebens in himmlischer Vollendung (vgl. Hebr 12, 22ff). Wahres Christsein vollzieht sich in der das ganze Leben umspannenden Nähe zum lebendigen Gott. Im Licht des Hebräerbriefes ergibt sich daraus, christologisch begründet, ein ausgeprägtes Feingefühl für die Größe und Berufung des Menschen (vgl. bes. Hebr 1, 14; 2, 5–18).⁴³

Bruder der Menschen

Hebr 2, 11 notiert fast beiläufig, dass «er, der heiligt, und sie, die geheiligt werden» – der Gottessohn und die vielen Menschen – «alle von Einem abstammen» – nämlich von Gott. Deshalb scheue er, der Gottessohn, sich nicht, sie, die Menschen, «Brüder zu nennen». Im Hintergrund steht wahrscheinlich Ps 22, 23: «Ich will Deinen Namen meinen Brüdern verkünden». Gemessen an der hohen Christologie des Hebräerbriefes liegt hier eine Art Quantensprung vor. Der entscheidende Aspekt, der diesem Vers besonderes Gewicht verleiht, ist der der Augenhöhe, mehr noch: der der Geschwisterlichkeit. Natürlich geht es auch hier darum, die Voraussetzungen des Heilswirkens Jesu auszuloten: «Nur als Mensch kann Jesus Christus den Menschen helfen, nur als ›Bruder‹ kann er sie zu Gott führen (Hebr 2, 17). Dass er ihr menschlicher ›Bruder Jesus‹ geworden ist, begründet ihr Heil».⁴⁴ Aber zugleich greift der Hebräerbrief die weite Perspektive des Anfangs seiner Ausführungen in zweifacher Hinsicht auf (Hebr 1, 1ff): (1) Das Verhältnis, das der Gottessohn Jesus zu den Menschen einnimmt, entspricht dem einer Geschwisterliebe. Was Gott und Mensch verbindet, ist also keine mehr oder weniger bilaterale Geschäftsbeziehung, auch kein kultisch enggeführter Pakt, sondern die Entschiedenheit einer Liebe, die ihren Ursprung in Gott hat und Menschen in die Gemeinschaft mit ihm ruft, um ihnen das Leben in seiner Fülle zu eröffnen. (2) Die Reichweite und die Ausmaße dieser Liebe sind weder eng abgesteckt noch knapp bemessen, sondern weit und großzügig. Wenn nach Hebr 2, 11 gesetzt ist, dass Christus sich nicht scheut, alle Brüder (und Schwestern) zu nennen, die mit ihm Gott zum Vater haben, weil sie wie er von dem Einen abstammen, dann geht es hier um nichts weniger als um eine Soteriologie der ganzen Menschheit.⁴⁵

Einer, der mitfühlt

Seinen großen christologischen Wurf konzentriert der Hebräerbrief – zwar nicht allein, aber doch deutlich – auf das realsymbolische Bild Christi als des ewigen Hohepriesters (Hebr 2, 17; 5, 5; 6, 20; 7, 16.21f, 10, 21 u.a.).⁴⁶ Die Folie dazu bietet ihm vordergründig der Jerusalemer Tempel mit dem dort waltenden Hohepriester, tiefgründig die sagemumwobene biblische Figur des Königs von Salem Melchisedek, Priester des Höchsten Gottes, der Brot und Wein mitbringt (Gen 14, 18). Der Verfasser des Hebräerbriefes zählt auf, was an Melchisedek geheimnisvoll bleibt: Er sei ohne Vater und ohne Mutter, man kenne seinen Stammbaum nicht, wisse weder, wann er geboren, noch wann er gestorben ist (Hebr 7, 3). Das alles macht ihn verdächtig. Allerdings in brillanter Weise: Im Anschluss an Ps 110 folgert Hebr 7, 3, in der Gestalt Melchisedeks zeichne sich in mystischer Weise ein ewiges Priestertum ab; «dem Sohn Gottes gleichgestaltet». Was dieses Priesteramt vom Jerusalemer unterscheidet, ist schlicht und einfach der Ewigkeitscharakter. Der Hohepriester am Jerusalemer Tempel repräsentiere nämlich nur einen immer wieder neu zu verrichtenden, nie endgültigen Kult, der sich zudem zu beschränken habe auf das billigere Blut von Böcken und jungen Stieren (vgl. Hebr 9, 12). Der Verstehenshintergrund dieser Typologie liegt in der Heiligkeitsgesetzgebung Israels, nach der ein Priester Repräsentant Gottes und Mittler zwischen ihm und den Menschen ist (vgl. Ex 19, 5; Lev 1–7; Dtn 18, 1–8).

Der Hebräerbrief formuliert Kriterien zur Einstufung als Hohepriester. Grundlegend ist es, von Gott selbst eingesetzt zu sein, um ihn mit Vollmacht repräsentieren zu können (Hebr 5, 1ff). Diese Bedingung sieht der Hebräerbrief durch die Präexistenz und Inkarnation Christi in einer Weise erfüllt, wie sie kein anderer, vielleicht nicht einmal Melchisedek, zu erfüllen vermag (Hebr 5, 5ff). Das zweite Kriterium verlangt vom Hohepriester, um den priesterlichen Dienst überhaupt vollziehen zu können, Mensch zu sein (vgl. Hebr 4, 14f). Auch hier, so konnte bereits gezeigt werden, sieht der Brief das Kriterium im Blick auf Jesus erfüllt. So findet sich in Hebr 4, 14f eine Art Proklamation:

¹⁴Da wir nun einen großen Hohenpriester haben, der die Himmel durchschritten hat, Jesus, den Sohn Gottes, lasst uns am Bekenntnis festhalten. ¹⁵Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht mitfühlen könnte mit unseren Schwächen, sondern einen, der wie wir versucht worden ist, aber nicht gesündigt hat.

In Jesus erkennt der Hebräerbrief den «großen Hohepriester», weil er – einzig – ohne Sünde war, darum nicht erst seine eigene Sündenlast zu sühnen hatte mit dem Blut von Opfertieren, sondern stattdessen sein eigenes Blut zum Opfer geben konnte, um Menschen mit Gott zu versöhnen. Damit ist zugleich klar: Jesus ist deshalb der «große Hohepriester», weil er der Sohn

Gottes ist. Das ist wiederum nicht das letzte Wort, das der Hebräerbrief im Blick auf Jesus zu sagen hat (womit der letzte Nachweis erbracht sein dürfte, dass der Vorwurf einer enggeführten exklusiven Hochchristologie ins Leere läuft): Jesus ist auch deshalb der «große Hohepriester», weil er (1) mit den Menschen und ihren Schwächen mitfühlen kann; das kann er, weil er selbst (2) in Versuchung geführt wurde, wie Menschen in Versuchung geführt werden können.

Die Versuchung Jesu besteht im Spiegel des Neuen Testaments darin, die ihm verliehene Macht zu nutzen für das, was nicht Gottes Wille ist (vgl. Mk 1, 12f; Mt 4, 1–11 par. Lk 4, 1–13; Mk 14, 35f parr).⁴⁷ Im Licht des Hebräerbriefes geht es darum, sich den Weg des Leidens zu ersparen (Hebr 2, 18). Das ist die Versuchung schlechthin, weil sie auf das Zentrum der Sendung des Gottessohnes zielt. Hebr 4, 15 stellt klar heraus, dass Jesus nicht nachgegeben hat, sondern die Versuchung bestanden hat. Das unterscheidet seine Art, Mensch zu sein, von vielen anderen Arten und macht aus ihm keinen erlösten Menschen, sondern den Erlöser der Menschen.⁴⁸ Umgekehrt zeigt die Annahme der Situation dieser Versuchung, wie weit der Gottessohn zu gehen bereit ist: bis an den äußersten Rand der Grenze zwischen Gottes- und Menschensohn. Den Verdacht, Gott sei den Menschen fern und nicht nahe, betrachtet der Hebräerbrief als überwunden. Daran hängt die gesamte theologische, christologische, anthropologische und soteriologische Dynamik dieser Schrift. Sie lebt davon, dass Jesus von Nazareth Gottes Sohn war. Und dass der Gottessohn Mensch unter Menschen geworden ist, weil er die Menschen liebt, wie der Vater sie liebt. Der Hebräerbrief steht damit ein für eine Christologie radikaler Humanität.⁴⁹

Fazit

Für Christinnen und Christen, deren Glaube mit der Zeit brüchig geworden war, weil ihnen Gottes Wirklichkeit zu wenig fassbar und zu sehr lebensfern erschien, hat der Hebräerbrief eine ermutigende und zugleich nachdenklich stimmende Botschaft: Gott ist zugänglich. Er will den Menschen nahe sein und nicht fern. Das neu zu entdecken und anzunehmen, ist die geistliche Herausforderung, zu deren Bewältigung der Verfasser des Hebräerbriefes die Gottsuchenden aller Zeiten einladen und bewegen will. Natürlich bleibt Gott, insofern er der je größere ist, Geheimnis. Aber das Geheimnishaft an ihm bedeutet nicht, dass er den Menschen entrückt oder abgewandt wäre. In kritischer Auseinandersetzung mit der zu seiner Zeit gängigen negativen Theologie des Platonismus, die die Transzendenz Gottes als Unerreichbarkeit versteht, stellt der Verfasser des Hebräerbriefes seinen Leserinnen und Lesern den Gott Israels als den Gott und Vater Jesu Christi

auf der Ebene des Bekenntnisses neu vor Augen: Ein Gott, der den Menschen etwas zu sagen hat. Der sie seit jeher anspricht. Und dessen Wort für sie Leben in Fülle bedeutet.

Der biblische Gott öffnet sich den Menschen im Wort – auf «vielfache und verschiedene Weise» (Hebr 1, 1). Gerade weil das Gottsein Gottes ein unbegreifliches Mysterium ist, lassen sich die Spuren dieses Gottes in der Welt nicht einengen und festlegen auf einbahnige Gleise. Deshalb besingt der Eröffnungshymnus Hebr 1, 1–4 den Reichtum und die Fülle seiner Offenbarung: Gott spricht durch die Geschichte der Menschen. Sein Wort ergeht in Weisungen und Verheißungen, in Tröstungen und Ermahnungen, in Visionen und Prophetie. Die Formen, aber auch die Möglichkeiten des Offenbarwerdens Gottes sind unbegrenzt und schrankenlos.

Zugleich entwirft der Hebräerbrief ein offenbarungsgeschichtliches Crescendo. Noch und noch wendet Gott sich den Menschen zu. Sein Name ist Programm. Es gibt aber in dieser Geschichte Gottes mit den Menschen eine Zäsur: Etwas Neues, das alles Bisherige zwar nicht in den Schatten stellt, aber doch übersteigt. Denn am Ende redet Gott nicht allein durch Propheten, sondern durch den Sohn (Hebr 1, 2). Das Überbietende ergeht hier nicht auf Kosten der Dignität des Vormaligen, weil das Vormalige in der Perspektive des Hebräerbriefes Verheißung und das Neue Erfüllung bedeutet. Von nun an ist es der Sohn, der den Menschen letztgültig, das Zeugnis der Propheten bestätigend und beglaubigend, die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes erschließt. Und er kann es, weil er «Abglanz der Herrlichkeit und Abbild des Wesens Gottes» ist (Hebr 1, 3). Die Christologie des Hebräerbriefes versucht, das unüberbietbar Neue, das sich in Geburt, Leben, Sterben und Auferstehung Jesu zutrug, in Worte zu fassen: Dieser Kyrios Christus ist das vollkommene Bild Gottes. In ihm spricht Gott sich aus. Mehr noch: In ihm schüttet Gott um der Menschen willen sein Herz aus. Und eröffnet ihnen das Leben.

Die Christologie des Hebräerbriefes ist, obgleich steil und gewaltig, keine himmlische Hofschranzerei. Sie ist weder lebensfern noch menschenfeindlich. Sie schließt nicht aus und nicht ein. Im Gegenteil: Weit wie ihr Horizont ist auch ihr Radius. Das wird dort am deutlichsten, wo sie der Soteriologie die Wege ebnet. Was alle Menschen verbindet, ist aus der Sicht des Hebräerbriefes nicht nur ihr gemeinsamer Ursprung, sondern auch die Brüchigkeit und Vergänglichkeit ihres Lebens. Kein Mensch kann sich selbst daraus befreien. Gott aber kann es – und er tut es in seinem Sohn. Dass dieser Sohn aber Menschen den Zugang zu Gott und zum ewigen Leben eröffnet, setzt voraus, dass er an ihrer Seite steht, mit ihnen geht und Wege des Heils für sie beschreitet. Deshalb wird im Hebräerbrief beides so sehr betont: die Gottheit Jesu von Nazareth – und die Menschlichkeit des Gottessohnes.

ANMERKUNGEN

¹ Bereits im 2. Jhd. n. Chr. wird der Hebräerbrief dem Apostel Paulus zugeschrieben und in der Folge entsprechend im Corpus Paulinum geführt. Zweifel an der paulinischen Urheberschaft wurden aber schon zu dieser Zeit spruchreif, wenn etwa Origenes resümiert: «Wer diesen Brief geschrieben hat, weiß am Ende Gott allein» (Euseb, *hist.eccl.* VI 25,14).

² Einleitungsfragen beantwortet Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1994, 405–420.

³ Auf dieser Linie bewegt sich zum Beispiel die jüngst von Burkert vertretene Einschätzung, die «Hochchristologie» des Hebräerbriefes zielt auf die Ablösung des Alten Bundes vom Neuen; vgl. Hans Dieter BURKERT, *Allein Christus*. Bausteine christologischer Theologie, Essen 2011, 79.

⁴ Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbrief* (RNT), Regensburg 2009 unterstreicht zudem die schwierige Ausgangslage: «Alles, was stärkend wirken konnte, und was Hochreligionen im Lauf der Zeit ausprägen pflegen, fehlte noch: ein gewachsenes Selbstverständnis, eine geheiligte Überlieferung, eine anschauliche Wahrnehmungskultur des Glaubens, ein Kult, in dem sich die gemeinsame Gottesbindung vollzieht, eine überlebensfähige eigene Sozialstruktur, die Stabilität einer gruppenethischen Praxis» (27).

⁵ Udo SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 605.

⁶ Martin KARRER, *Der Brief an die Hebräer* (ÖTK 20/1), Gütersloh 2002, 57.

⁷ SCHNELLE, *Theologie* (s. Anm. 5), 595, im Anschluss an Erich GRÄSSER, *Das Wort als Heil*; in: DERS., *Aufbruch und Verheißung*. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief, Berlin 1992, 129–142.

⁸ SCHNELLE, *Theologie* (s. Anm. 5), 596.

⁹ KARRER, *Hebräer* (s. Anm. 6), 144.

¹⁰ Erich GRÄSSER, *An die Hebräer* (EKK XVII/1), Neukirchen-Vluyn 1990 spricht von einem «einleitenden theologischen Fundamentalsatz» (48).

¹¹ So auch Ulrich WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Geschichte der urchristlichen Theologie*, Teilbd. 3: *Die Briefe des Urchristentums: Paulus und seine Schüler, Theologen aus dem Bereich jüdenchristlicher Heidenmission*, Neukirchen-Vluyn 2005, 307; Claus-Peter MÄRZ, *Hebräerbrief* (NEB), Würzburg 1989, 23.

¹² Zugunsten der Annahme, dass Hebr 1, 1–4 ein frühchristlicher Hymnus zugrunde liegen könnte, optieren Günther BORNKAMM, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, in: DERS., *Studien zum Neuen Testament*, München 1985, 309–325; William LOADER, *Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes* (WMANT 53), Neukirchen-Vluyn 1991, 64–71; Franz LAUB, *Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief*, Regensburg 1980, 23–27; GRÄSSER, *Hebräer* (s. Anm. 10), 62–64; Otto MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 1966, 96f; Klaus WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972, 166–170. Von einer eigenständigen Formulierung des Verfassers geht hingegen Hans-Friedrich WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, 1991, 135f aus.

¹³ Vgl. dazu KARRER, *Hebräer* (s. Anm. 6), 110.

¹⁴ August STROBEL, *Der Brief an die Hebräer* (NTD 9/2), Göttingen ¹³1991 vermutet sogar, dass «der Hebr mit seinen «Figuren der Sprache» und mit den sie begleitenden «Figuren des Gedankens» eine gewisse sprachliche Tendenz zur «attischen Kunstprosa» aufweist. Sie gehört zum vollendeten Stil eines hochgebildeten Christen der jüdisch-hellenistischen Welt (vgl. Philo, *De somn.* I, 221; *In Flacc.* 46; *De cher.* 112)». (17).

¹⁵ Vgl. ebd., 18.

¹⁶ Letzteres unterstellt hingegen BURKERT, *Allein Christus* (s. Anm. 3), 79 dem Verfasser des Hebräerbriefes.

¹⁷ Vgl. H. SEESEMAN, Art. *pa/lai ktl.*, in: *ThWNTV* (1954), 713–717, hier: 713; KARRER, *Hebräer* (s. Anm. 6), 112f.

¹⁸ Vgl. STROBEL, *Hebräer* (s. Anm. 14), 18; ähnlich James MOFFATT, *Epistle to the Hebrews*, Edinburgh 1979, 2.

¹⁹ Vgl. Klaus BERGER, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel*, in: *NTS* 17 (1971), 391–425, hier: 422.

- ²⁰ Karl LEHMANN, *Gott hat geredet im Sohn*, in: CiG 51/52 (1986) 425. Leider dagegen: KARRER, Hebräer (s. Anm. 6), 125.
- ²¹ Vgl. Johannes SCHILDENBERGER, *Art. Prophet*, in: Johannes BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Bd. 2, Graz 1962, 949–957, hier: 949.
- ²² Hebr 1, 2 bewegt sich damit in großer inhaltlicher Nähe zu Joh 1, 18.
- ²³ Angela RASCHER, *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief*, Berlin 2007, 45.
- ²⁴ Anders beurteilen dies Lala Kalyan Kumar DEY, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, Richmond 1975, 129–134; MICHEL, Hebräer (s. Anm. 12), 92f; WEISS, Hebräer (s. Anm. 12), 137f: Hebr 1, 2 verdunkle das im Vers zuvor Gesagte und lasse die Vielgestalt zum Zeichen der Minderwertigkeit der alten Offenbarung verkommen.
- ²⁵ Vgl. auch David WIDER, *Theozentrik und Bekenntnis. Untersuchungen zur Theologie des Redens Gottes im Hebräerbrief*, Berlin/New York 1997, 14f.
- ²⁶ LEHMANN, *Gott hat geredet* (s. Anm. 20).
- ²⁷ Vgl. LOADER, *Sohn* (s. Anm. 12), 62–64; Gene R. SMILLIE, *Contrast or Continuity in Hebrews 1.1-2?* (NTS 51, 2005): 543–560.
- ²⁸ Der Kennzeichnung der Rede Gottes durch die Propheten als vielgestaltig und vielfältig steht zwar auf der Textebene keine Charakterisierung des Redens durch den Sohn gegenüber. Es ist dennoch erkennbar, dass mit diesem eine letzte Einzigartigkeit und Eindeutigkeit verbunden ist, vgl. RASCHER, *Schriftauslegung* (s. Anm. 23), 49.
- ²⁹ Vgl. Ferdinand HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 2002, 428–434.
- ³⁰ SCHNELLE, *Theologie* (s. Anm. 5), 599.
- ³¹ Vgl. dazu Thomas SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg 2006, 113–123.
- ³² BACKHAUS, *Hebräer* (s. Anm. 4), 68.
- ³³ Vgl. zu Psalm 8 Frank Lothar HOSSFELD – Erich ZENGER, *Psalmen*, Bd. 1, Würzburg 1993, 77–80.
- ³⁴ SÖDING, *Gottessohn* (s. Anm. 31), 115.
- ³⁵ BACKHAUS, *Hebräer* (s. Anm. 4), 68.
- ³⁶ RASCHER, *Schriftauslegung* (s. Anm. 23), 55. Vgl. SÖDING, *Gottessohn* (s. Anm. 31), 115f; KARRER, *Hebräer* (s. Anm. 6), 164; GRÄSSER, *Hebräer* (s. Anm. 10), 116ff.
- ³⁷ Vgl. Klaus BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 1994, 62.
- ³⁸ Vgl. RASCHER, *Schriftauslegung* (s. Anm. 23), 46.
- ³⁹ Franz LAUB, «Ein für allemal hineingegangen in das Allerheiligste» (*Hebr 9, 12*) – *Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief*, in: BZ 35 (1991) 65–85, 80.
- ⁴⁰ SCHNELLE, *Theologie* (s. Anm. 5), 600.
- ⁴¹ Den Weg zeichnet BACKHAUS, *Hebräer* (s. Anm. 4), 67f nach.
- ⁴² Vgl. ebd., 68.
- ⁴³ Ebd., 71.
- ⁴⁴ SÖDING, *Gottessohn* (s. Anm. 31), 118.
- ⁴⁵ So auch ebd., 118.
- ⁴⁶ Vgl. dazu WILCKENS, *Theologie* (s. Anm. 11), 313–323.
- ⁴⁷ Zur Diskussion, ob die Versuchungserfahrung Jesu, von der Hebr 2, 18 spricht, mit der synoptischen Gethsemane-Tradition in Verbindung zu bringen ist (und also eine soteriologische Komponente hat), vgl. SÖDING, *Gottessohn* (s. Anm. 31), 117; Helmut FELD, *Der Hebräerbrief*, Darmstadt 1985, 72–74; Reinhard FELDMIEIER, *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion* (WUNT II/21), Tübingen 1987, 50–63; Hans HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 3, Göttingen 1995, 35. Dagegen: Herbert BRAUN, *An die Hebräer* (HNT 14), 1984, 140f; RASCHER, *Schriftauslegung* (s. Anm. 23), 95; Matthias RISSI, *Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr 5, 7f.*, Göttingen 1955, 41f.
- ⁴⁸ Vgl. LOADER, *Sohn* (s. Anm. 12), 124–126.
- ⁴⁹ Vgl. SÖDING, *Gottessohn* (s. Anm. 31), 120.