

Platonische Ideenwelt und Gnosis im Hebräerbrief

Zu einer neuen Untersuchung

Von Wilhelm Koester S. J.

Der Brief „An die Hebräer“, eine der ergreifendsten Schriften des Neuen Testaments, war stets rätselvoll. Die meisten Ausleger, bestimmt durch die späte und undeutliche Überschrift, sehen darin den Versuch, Judenchristen, wohl in Jerusalem, durch die Schilderung der Erhabenheit Christi über das AT vor dem Rückfall ins Judentum zu bewahren. Das neue Buch von *F. J. Schierse S. J.*¹ will zu ihm keinen Kommentar liefern, sondern den „neuralgischen Punkt der Hebräerexegese, die Bedeutung des *kultischen* Vorstellungskreises für die Lesergemeinde“ klären (5). Während die meisten protestantischen Erklärer, bes. Käsemann (*Das wandernde Gottesvolk*, 1938), vor allem an Wortverkündigung und Gebetsruf denken, weiß S. um die Bedeutung des Kultes für das Leben der alten und heutigen Kirche (vgl. *Apk* 2, 42; 20, 7; 1 *Kor* 10, 16; 11, 23 ff.); diese allein ist ihm mit Recht Grund genug für die Themawahl dieser „Mahnrede“ an Laue; sie richtet sich also nicht gegen den Kult im Tempel; von diesem ist gar nicht die Rede, vielmehr von der Stiftshütte. Diese samt Einrichtung und hohenpriesterlicher Gewandung wird zwar auch von Philo, Origenes und Cyrill weitläufig allegorisch ausgelegt (*De Vita Mosis* II, 81 f.: Schierse 29; Orig. in *Exod. hom.* 9 = PG 12, 361 = GCS 6, 234 f.; Cyr. PG 68, 605 ff.; 729 ff.). Der Tempel wird in der *Apk* visionär geschaut. Aber mit all dem kann das Rätsel des „himmlischen Heiligtums“ nicht gelöst werden. Auch nicht mit dem Philonismus des Hb im allgemeinen, den neuestens Spicq ausführlich begründet (*Rev-Bibl* 1949/50; *Comment.* I 39—91): Verwandtschaft in Vokabular, Stil und Metaphern, Argumentation und Exegese, Themata und Schemata. Hier hat nun S. als erster, soweit ich sehe, die *platonische Denkweise und Erkenntnistheorie*, die der Unterscheidung von Sinnen- und Ideenwelt, „irdisch“ und „himmlisch“ zugrunde liegt, zur Erklärung des „himmlischen Heiligtums“ im heilsgeschichtlichen Sinne des Hb konsequent und erfolgreich herangezogen.

Im 1. Teil (13—64) zeigt S. zunächst, wie schon im AT *das irdische Heiligtum nur Erscheinungsort Gottes und Nachahmung des präexistenten Heiligtums im Himmel war* (1 *Chr* 28, 19; *Sap* 9, 8; — 1 *Hen* 14; 71; 4 *Esr*; *Rabbinen*: *Bill.* III 700 ff.). Philo vergeistigt: Gottes

¹ Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes (*Münchener theol. Studien.* 1. *Hist. Abt.*, 9). gr. 8° (XVI u. 219 S.) München 1955, Zink. 21.— DM.

Wohnung sind Kosmos und Seele; er unterscheidet zwischen dem sinnenfälligen Kosmos und seinem Urbild, dem geistigen (noetos); die Eikôn steht zwischen Gott und der sichtbaren Welt. Für die Messiaszeit erwartete man ein universales Völkerheiligtum (Is 2; Ez 40 ff.), und tatsächlich verheißt Jesus einen neuen Tempel (Mk 14, 58; Jo 2, 19): seinen verkörperten Leib; auch die Gemeinde ist Tempel (1 Kor 3, 16 u. ö.); die Schau der Apk ist verschieden von dem Gedankenbau des Hb.

Nach diesem motivgeschichtlichen Überblick untersucht S. das „*wahre Zeltheiligtum*“ des Hb nach c. 8—9 (26—59). Die Stiftshütte, Ex 25 ff. beschrieben, daher bleibende Offenbarung, „auf Erden, von Menschen errichtet mit Händen, daher zu dieser Schöpfung, dieser Welt gehörig“, ist nur Abbild des wahren, Nachbild und Schatten des himmlischen, zukünftigen Heiligtums; ihr Allerheiligstes, in das der Weg noch nicht offen war, ist Gleichnis für die gegenwärtige Zeit (98 f.) bis zur Aufrichtung der End-Heilsordnung am jüngsten Tage: auch nach Christus muß der Mensch sich immer noch entscheiden; der Eingang des Hohenpriesters ist vorbereitend auf den Weg ins Allerheiligste des Himmels. — Bei den Vorschriften Lev 16 für das Ritual des Versöhnungsfestes, die ein Exkurs analysiert (33—35), ist für Hb die Hauptsache nicht die Blutbesprengung, sondern der Eingang ins Allerheiligste, ähnlich wie Philos Königsweg (Pascher, 1936) oder der Eintritt ins Gottesreich bei den Synoptikern und der Zugang (Eph 2, 18) wie der Weg (Jo 14, 4): überall der gleiche antikosmische eschatologische Dualismus, ein Wesensstück des Christentums. Das erste Zelt bedeutet die Erde, genauer die vorläufige atl Kultordnung. Der trennende Vorhang ist die Grenze zwischen sichtbarer, vergänglicher und himmlisch verborgener Welt (vgl. die Scheidewand Eph 2, 14; Od. Sal. 17, 8). Die Tieropfer waren sarkisch, erst Christi Blut reinigt unser Gewissen.

Ganz anders aber ist *das himmlische Urbild*, das „größere und vollkommener“ Zelt, das Gott errichtet hat in den Himmeln, wo der Gnadenthron steht, Gottes Antlitz ist und der Sohn zur Rechten sitzt (4, 16; 9, 24; 8, 1 = Ps 110, 1). Auch die himmlischen Dinge müssen gereinigt werden (9, 23): sie sind die Kehrseite alles Irdischen, und nur im himmlischen Bereich kann Erlösung vollzogen werden; sie sind das Wahre (8, 2; 9, 24), Echte, Ewige. — Eine entscheidende Klärung bringt die Antwort von S. auf die Frage, wie die *Zweiteiligkeit* der Stiftshütte übertragen wird auf das himmlische Urbild. Anders als in der Gnosis, wo der Erlöser bei der Himmelsgrenzüberschreitung die Sarx abstreift, geschieht nach Hb die Erlösung nur in der himmlischen, urbildlichen Ordnung (6, 19; 9, 11; 10, 20). Das alte Priestertum und das erste Zelt werden aufgehoben (7, 12; 10, 9); denn „aus der

irdischen Welt führt kein Weg in die Wirklichkeit“ (9, 8). Christi Leib ist vielmehr die *Eikôn*, das Wesensbild des Leibes, Vorausdarstellung des wahren Heiligtums einer gottunmittelbaren himmlischen Schöpfung und darum für uns der Weg zur Vollendung. Das ganze Leben Jesu vom Eintritt in die Welt bis zur Erhöhung (10, 5 12) ist ein gradliniger Weg auf der gleichen *himmlischen* Ebene in das Allerheiligste (vgl. Jo 3, 13) (57). So ist die patristische Deutung „Zelt = Leib Christi“ sachlich richtig für 10, 20 (Vorhang und Zelt sind eins): zum Durchgang für die Gemeinde; aber 9, 11 ist kaum genauer vorstellbar.

Im 2. Teil (65—126) ist die *himmlische Welt* dargestellt, zunächst als *Schöpfung*. Die *Äonen* (1, 2; 11, 3) sind nicht Zeiten oder Räume der diesseitigen Welt, sondern wie „das All“, das schon Kol 1, 15 ff. besonders auch die Geistermächte umfaßt, die zukünftige, unsichtbare Welt (2, 5); das Sichtbare geht vorüber (1, 11; 12, 27). Die *μη φαινόμενα* sind nicht absolut oder relativ nichts, sondern wie die *οὐ βλεπόμενα* Gegenstand der Glaubenshoffnung, dasselbe wie die himmlische Stadt (11, 10 16), von Gott erbaut; aus den unsichtbaren Dingen, den zuerst geschaffenen Äonen, sollte das Sichtbare hervorgehen als vergängliches Abbild (11, 3, anders als Röm 1, 20: aus der sichtbaren, mit den Sinnen wahrgenommenen Schöpfung wird mit dem Verstand der unsichtbare Allmächtige erkannt). Die sichtbare Welt ist das „Werk seiner Hände“: der Engel (1, 10 7), und wird nicht verwandelt, sondern aufgehoben (12, 27; wie 10, 9; 7, 12). Diese im Glauben erfaßte Schöpfung ist etwas anderes als Philos verschwommene „geistige Welt“ = Logos = Gottessohn.

S. 80—126 gibt S. dann einen Überblick über die Erwartungen für die endzeitliche *Heilsvollendung*: Das Judentum (1 Hen 71; 4 Esra; Rabbinen) unterschied scharf zwei Äonen, den diesseitigen und den kommenden, wobei in der Lehre um 70—200 die Messiaszeit nur Zwischenreich noch in diesem Äon ist. Dann zeigt er den daran anknüpfenden Sprachgebrauch bei Jesus, Paulus und Johannes mit seinen feineren Unterschieden; aber weil der zukünftige Äon stets die Heilsvollendung bezeichnet, kann das Wort die gegenwärtige messianische Heilszeit nicht ausdrücken; „Reich Gottes“ umfaßt beides. Hb dagegen gebraucht Äon nie negativ oder für die Gegenwart, sondern nur für die zukünftige himmlische Welt. Diese ist auch gemeint mit der Oikumene (sonst = „bewohnte Erde“), in die Christus eingeführt wird (1, 6), nicht durch Geburt oder Parusie, sondern als Erstgeborener (= Ersterstandener Röm 8, 28; Apk 1, 5) durch Erhöhung und Inthronisation, Wiedereintritt in seine Herrscherstellung. — Die Oikumene ist die zukünftige Welt „des Menschen“ (2, 5 ff.), nicht einfach des Messias, dessen Überlegenheit über die Engel ja schon c. 1 dargetan

wurde; nicht der Menschheit, der doch „das All“ nicht unterworfen wird, sondern „alle“ (= „alles“ konkret, Leitwort des Abschnitts, All-Einheit) sind der Erlöser und seine Brüder: erst wenn mit der Parusie Sünde und Tod unter die Füße gelegt, wenn der Sohn dem Vater seine Brüder vorstellen kann und die himmlische Ekklesia von Gottessöhnen wiederhergestellt ist, ist die ursprüngliche und zukünftige Himmelswelt in einer neuen Schöpfung ewige Wirklichkeit geworden. Um die Brüder aus Erniedrigung und Todesfurcht unter der Teufelsherrschaft zu befreien, nahm der Sohn Anteil an Blut und Fleisch, aber nur „in ähnlicher Weise“: sein Leib gehört zu den Urbildern (10, 1 5), und sein Opfer tötete den Tod. — Ebenso ist unter dem „*Gotteshaus*“, das wir sind (3, 1—6) und über das der Sohn gesetzt ist, treu wie einst Moses als Diener, nicht die „sichtbare Kirche“ verstanden, sondern die himmlische Wohnung und die eschatologische Gottesfamilie, allerdings vorausdargestellt in der Kultgemeinschaft. — Gleicherweise ist die „*Ruhe*“ (3, 11 ff.) der Himmel; im AT ist „Ruhe“ das verheißene Land und auch Gottes Wohnort; doch auch schon im Kult wohnt Gott inmitten der Christen. — Endlich das himmlische „*Vaterland*“ und die Himmels-„*Stadt*“: Paulus fühlt sich fremd auf Erden und erwartet einen Himmelsleib (2 Kor 4, 18—5, 10; Phil 1, 23; 3, 20); nach Jo sind die Jünger aus der Welt erwählt, aus Gott geboren, aus Geist gezeugt (17, 14; 1, 13; 3, 6). Stärker noch sind sie im Hb aus der Heimat herausgerufen (11, 8 13; 3, 1 13), vom Kosmos befeindet (11, 36 ff.), im Leib gefangen (2, 14; 13, 3), aber dem *Pneuma*, der Synoidēsis nach zur himmlischen Schöpfung gehörig: 12, 9 „Vater der Geister“ durch Schöpfung und Übernatur; freilich sind sie noch in der Schule des Gehorsams (12, 5) wie selbst der Sohn es war (2, 8 10; 4, 15; 5, 7; 12, 2). — Die Himmels-„*Stadt*“ ist nicht ein erneuertes Jerusalem im Sinne von Ez 48, nicht stoischer Weltstaat oder Philos geistiger Kosmos, sondern unsichtbar, unvergänglich, vom Gott Abrahams erbaut (11, 1 10 16), von fern begrüßt, wirklich (11, 13 35), übernational, für Menschen, nicht zunächst für die Engel.

Im 3. Teil (127—195) behandelt S. die himmlische *Berufung*, zuerst die eschatologischen Grundbegriffe: Das „Heil“ ist nicht nur Rettung von Todes- und Weltangst, sondern auch Doxa (2, 10), doch nur endzeitlich, gebunden an Christus (2, 9; 5, 9; 6, 20 u. ö.). Es ist „Erbe“ und „Vergeltungslohn“ für die auf Christi Tod gegründete „Zuversicht“; ist nicht nur Gott selbst, sondern auch ein geschaffenes Gut (11, 6). Die Erfüllung der „Verheißung“ (Ps 95; Jer 31, 31; Hb 4, 1 ff.; 8, 8 ff.) steht noch aus, ist aber verbürgt durch Gottes Wort, die „Bundesordnung“ (Diatheke), und auch schon zum Teil verwirklicht in Sündenvergebung, Erleuchtung, Geistempfang, Wahrheitserkenntnis (6, 4 f.; 10, 16—26), Bundesgemeinschaft im Kult.

In vier Drohreden warnt Hb sehr ernst die von Schwäche befallene Gemeinde (2, 2 ff. + 3, 12 ff.; 6, 4—8; 10, 26 f.; 12, 12 ff.). Bekehrung ist subjektiv *unmöglich* bei widersetzlicher Haltung, Christi Opfertod ist unwiederholbar und die Bußzeit befristet (6, 4; 10, 26; 12, 17). Schon sind die Leser im Gewissen gereinigt (9, 14; 10, 22) und „geheiligt“: zum Kult beim himmlischen Heiligtum, eine Ekklesia von Gottessöhnen (2, 11; 9, 13; 13, 12; 12, 23) und in diesem Sinne „vollendet“ (10, 14, vgl. Jo 17, 23: Gemeinschaft); Jesus selbst ist ganz „vollendet“ = erhöht (2, 10; 5, 9; 7, 28). Da die Gemeinde in Jesus einen barmherzigen Hohenpriester „hat“ (2, 17; 4, 14 f.; 7, 25; 9, 24; 10, 21), ihn „schaut“ (2, 8; 3, 1; 12, 2), ihn *im Kult*: Bekenntnis und Schrifflernen, in Sakrament und Gebetserhörung erfährt (6, 4; 10, 19 f.), so kann sie ihre Schwäche überwinden, auch durch gegenseitige Ermahnung (3, 13; 10, 25; 12, 14; 13, 17 22) und im Aufblick zu den Vorbildern c. 11 + 12. Sie hat ja „Ermächtigung“ (Parrhesia) für den Eingang ins Allerheiligste (10, 19 f.): Jesus hat uns einen neuen und lebendigen Weg eingeweiht durch den wahren Vorhang am himmlischen Heiligtum (zugleich Vorderzelt) (nicht: den Fleischesleib abgelegt oder den Bann der Materie durchbrochen); so kann die Gemeinde ihn jederzeit durchschreiten in der Eucharistiefeyer: Kreuz, Abendmahl, himmlisches Heiligtum sind *ineins* geschaut, ähnlich wie beim „Opferaltar“, dessen vollen himmlischen Genuß man jetzt noch nicht haben darf (13, 10; S. 189): gegen eine falsche Lehre über die Eucharistie. Die Gemeinde hat das gleiche Heiligtum wie ihr „großer Priester“ (Priester und Herrscher).

Die Perikope 12, 18—29 stellt alle Endzeitmotive glänzend vor Augen: Am Sinai war das Feuer betastbar, selbst Gottes Rede irdisch; aber der Sionsberg, die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem ist die ganze unsichtbare Schöpfung; die Gemeinde ist schon dort: danksagend im Kult (12, 28), der sich auswirken soll in Kreuzesnachfolge und Bruderliebe. — In der Schluß-Zusammenfassung (196 bis 210) betont S. nochmals die Bedeutung der Mahnungen für das Verständnis dieser ersten „liturgischen Predigt“ und gibt eine Disposition des Briefes und eine „Skizze“ des irdischen und des himmlischen Heiligtums.

Wie diese eigenartige Terminologie des Hb sich zur Sprache der *heutigen Theologie* verhält, zeigt S. selbst in einem bedeutsamen Exkurs (60—64). Während nach Aristoteles und der heutigen Theologie zunächst die irdischen, sinnhaften Einzeldinge mit dem Verstand als „wirklich“ erkannt werden und die „Natur“ als unveränderliche Essenz (Wesenheit) nur in den Einzelwesen existiert (das Wie ist hier das bleibende Rätsel), sehen Platon, Philo und Hb das *Wirkliche* (Unveränderliche, Ewige, Wertvolle) in der unveränderlichen Natur,

deren vergängliche Erscheinung die Einzeldinge sind; aber auch sie sind „wirklich“ im Sinne der Scholastik durch Anteilnahme an der unvergänglichen Wirklichkeit der Urbilder, nicht nur Schein wie Maya im Indischen. Ganz ähnlich spricht auch unsere Liturgie und Aszetik vom „Irdischen“ und „Himmlischen“. Zum Irdischen, Sinnhaften gehört auch die atl Kult- und Gesetzesordnung, nach Gal 4, 3 9 bestimmt durch die Elemente des Kosmos. — Darum ist andererseits das himmlische Heiligtum nicht vorstellbar als sinnenfälliger Raum; Hb nennt keine Ausstattung wie beim atl Zelt und wie Apk, sondern nur Gott und Christus zu seiner Rechten (nach Ps 110, 1), dessen Fleisch Vorhang bzw. Vorderzelt ist. Der Himmel als geschaffenes Gut, „Erbe“ für die Christen ist Anteilnahme an Gottes Doxa, also die Glorie, Visio beatifica. Diese innigste Verbindung von Gott und Seele ist ja „wirklich“ nicht als ein räumliches Himmelhoch-Sein, sondern als vollendete Gottesnähe, „Eintritt ins Allerheiligste“, und vorher hienieden anfangsweise als Gottesgemeinschaft in Gottes Wort und Kult und Gnade (Hl. Geist, Hb 6, 4), ja stärker noch nach platonischer, theozentrischer Sicht als Gottes ewige Gnadenwahl und Heilswille (182, Anm. 125). In Gottes Weltplan und Schöpfungswillen haben auch die platonisch denkenden Kirchenväter die christliche Lösung für Platons Ideenwelt gesucht (glücklicher als Philo in seinem ungreifbaren Kosmos noetos). Das mag uns naturwissenschaftlich denkenden Heutigen schwer eingehen, ist aber philosophisch tiefer.

S. weist hin auf die fruchtbaren *Erkenntnisse*, die diese Betrachtung des Hb bringt:

1) Christus ist *Mitschöpfer* der himmlischen Welt, ihr Offenbarer und Erbe.

2) *soteriologisch*: Weil Christus auch in seiner menschlichen Erscheinung ganz der wahren, höheren, eigentlichen Ordnung angehört, ist auch sein Leib „nicht von dieser Schöpfung“ (9, 11), sondern „Vorhang am himmlischen Heiligtum“ (10, 20): *gottnah* (durch die hypostatische Union), darum einmalige, die Seinen für immer vollendende Opfergabe (10, 5 14), die Sünde und Tod vernichtet (vgl. 7, 16; 9, 14). So betont auch das Jo-Ev. und 1 Jo — nicht nur antidoketisch — die Leiblichkeit Christi, ähnlich wie Cyrill von Alexandrien die „lebenspendende“ Sarx (In Jo 6, 52 54, PG 73, 563 578).

3) vor allem in der Gnadenlehre: Die Erlösungsgüter sind absolut *übernatürlich*. Das Irdische kann nicht sühnen und den Tod überwinden; nur in der himmlischen Welt, die Christus erschloß, steht der Weg zum Gnadenthron offen (4, 16; 10, 22) und ist das ewige Erbe bereit (9, 15). Auch das Gewissen ist „himmlisch“ (9, 9 14 23), weil es für das übernatürliche Ziel bestimmt ist.

4) in der *Eschatologie*: Das metaphysische und christliche Anliegen der Welt und des Menschen wird verwirklicht in der himmlischen, zukünftigen Welt, die Urbild und darum Erfüllung und Vollendung der sichtbaren Dinge ist; da verzichtet man gern auf das Schattenbild².

Eingehend behandelt S. auch die Frage der „*leiblichen Auferstehung*“ (163—165). Er betont, der auferstandene Leib sei nach Hb derselbe wie der irdische — Urbild und Abbild entsprechen ja einander —, so wie die Pflanze identisch ist mit dem Samenkorn und doch davon verschieden (1 Kor 15, 37); der gleiche Leib existiert jetzt „im Fleische“ und später „im Geiste“; er wird gesät in Vergänglichkeit, Armseligkeit, Schwachheit, mit irdischem (zeitweiligem) Lebenshauch („psychisch“), aber er wird auferweckt in Unvergänglichkeit, Herrlichkeit (Doxa), Kraft, mit göttlichem Lebenshauch (pneumatisch) (1 Kor 15, 42—44), nach den Auferstehungsberichten der Evangelien ist er über die Gesetze des Raumes und der Schwerkraft erhaben; er ist so sehr verwandelt durch das göttliche Pneuma (vgl. Röm 1, 4; 6, 4; 8, 11; Eph 1, 19 f.) und vom „erdhaften“ verschieden, „himmlisch“ (1 Kor 15, 48 f.) durch die Teilnahme an Gottes Doxa, Gottes ursprünglichem, unsterblichem Leben, daß man von einer „neuen Schöpfung“ sprechen kann (Hb 12, 27; 2 Kor 5, 7 spricht sogar von deren Vorstadium, dem Gnadenstand). Es ist aber hier wohl die „gnostisierende“ „Akzentuierung des transzendenten Dualismus“ (89) von S. etwas überbetont herausgearbeitet worden. „Neue Schöpfung“ will nicht sagen, daß die „Materie“, über deren Wesen sich philosophisch kaum Genaueres sagen läßt und naturwissenschaftlich entgegengesetzte Ansichten vertreten werden, endzeitlich annulliert würde, vielmehr wird im Zustand der „Vollendung“ (!) das wahre, bisher verborgene Sein offenbar (vgl. Kol 3, 3 f.; 1 Jo 3, 2). Hb will sowenig wie Mk 13; 1 u. 2 Thess, 2 Ptr 3 und Apk mit all ihren von den Propheten übernommenen Bildern eine philosophische oder naturwissenschaftliche Aussage machen, sondern eine religiöse: über die Gottesferne und damit auch existenzielle Schwäche der unerlösten Menschen und andererseits die stärkste, unerschütterliche, Erkennen und Lieben erfüllende und vollendende Lebenswirklichkeit der gottverbundenen Gemeinde der Erlösten. Das vor allem soll der Gegensatz: „Abbild — Urbild“ verdeutlichen. Er wird überbrückt nicht wie bei Philo durch mystische Erhebung der Seele, nicht wie in der Gnosis durch Durchbruch ins Lichtreich, sondern durch den Opfertod des Gottessohnes, dessen geopferter Leib schon der „himmlischen Welt“ angehört (1 Kor 15, 47) und gerade deshalb „wirklicher“ ist, keineswegs doketischer Scheinleib;

² S. bemerkt S. 64 Anm. 120: „Der Hb antwortet nicht auf alle Fragen heutiger Theologie. — Die alexandrinische Mentalität ist äußerst ungewohnt, daher möge man erst zuschauen, ob nicht die Schwierigkeiten nur scheinbar sind.“

er ist in der „irdischen“ Sphäre gegenwärtig (Hb 2, 14; Röm 8, 3), wird vom irdischen, sündhaften Bereich real getroffen (Irenäus 3, 18, 6, PG 7, 936), für ihn geopfert, das Blut wird vergossen, aber „Du lässest Deinen Heiligen nicht Verwesung schauen“ (Apg 2, 27; Ps 16, 10) wegen der innewohnenden Kraft unzerstörbaren Lebens, des ewigen Pneumas (Hb 7, 16; 9, 14).

Aus dem Gewinn, den diese neue Betrachtung des Hb für Erlösungs- und Gnadenlehre usw. bringt, ergibt sich nun noch weiter: 1) Wenn eine inspirierte Schrift die *platonische Philosophie* zur Erklärung der Offenbarungswahrheiten anwendet, muß diese wohl (und nicht nur unsere heute gebräuchliche) dazu geeignet sein, ohne daß die philosophische Grundlage nun als solche kanonisiert würde. Es wäre der Mühe wert, diese Linie weiter zu verfolgen bei den Kirchenvätern und Theologen bis Augustin und noch Bonaventura (vgl. etwa J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique* . . . S. Grégoire de Nysse, 1944, z. B. 172 über Pleroma, die „wirkliche“ Welt, die zwei Zelte und die Heimkehr der Menschheit ins Engelreich; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers I*, Harvard Univ. Press, 1956). Auch könnten wir uns fragen, ob wir nicht die Väter manchmal zu sehr mit unserer Philosophie lesen. Übrigens war ja auch Ps.-Dionysius von „unabsehbarem“ Einfluß auf das Mittelalter und wurde von Hugo, Thomas und Bonaventura kommentiert. 2) Wenn Platon, dann könnte auch die indische und chinesische Philosophie geeignet sein zur Erklärung der Offenbarungswahrheiten (vgl. Johanns, *To Christ through the Vedanta*, in: *The Light of the East*, Calcutta; *L'Église vivante* 3 [1951] 25—35, 4 [1952] 12—24 und P. H. O. Mascarenhas, *The Quintessence of Hinduism*, Bombay). Hier liegt noch eine große Aufgabe der Theologie. 3) Wenn der Mensch nur in der himmlischen, zukünftigen Welt vollendet wird, dann ist der gegenwärtige theoretische und praktische Materialismus höchst gefährlich für echtes Christenleben und von allen Mahnungen und Drohreden des Hb betroffen; das Mönchtum wäre vorbildliche Lebensform, wenn auch zunächst für die zu ihm Berufenen.

Eine dunkle Frage ist der Einfluß der *Gnosis*, deren Beantwortung für die Stellung zu den Ergebnissen des Buches aber wenigstens teilweise von Bedeutung ist. Die Gnosis wird von S. (80) mit H. Jonas (*Gnosis und spätantiker Geist*, 1934, ²1954) sehr weit gefaßt als *antikosmischer, eschatologischer Dualismus*: Fall, Verknechtung, endzeitliche Erlösung durch erlösten Erlöser aus dem Erlebnis der Welt als entgötterten Zwangssystem und des Selbst als nicht-kosmisch. Die Gnosis ist noch umstritten: Als System erst im 2. Jahrhundert faßbar, ist sie als Strömung wohl älter, nach manchen z. B. in den Qumran-Rollen zu finden. Daß die hellenistische Welt durch den gnostischen Mythos weiterhin bestimmt war (Käsemann 110), dürfte doch schwer zu beweisen

sein. Entsprungen aus dem Welt- und Selbst-Erlebnis, wäre sie innerlich verwandt mit dem sokratisch-platonischen (und schließlich jedem) Philosophieren, vor allem dem modernen, dessen Eintragen S. mit Recht bei Jonas fürchtet (80 Anm. 43); jedenfalls wäre damit die Suche nach einem iranischen Ursprung überflüssig, zumal Jonas (42) selbst darauf hinweist, daß der Parsismus (wie auch die Mithraereligion) eher sieghaft ist. Die Schätzung des Selbst als überkosmisch, die absolute Wertüberlegenheit des Reiches Gottes und der Seele finden wir nun aber schon in Jesu Lehre (Mt 6, 20 25; 10, 28; 13, 44 f.; 16, 26; 19, 21; Lk 12, 21 33; 16, 9 22 u. ö., z. T. auch von S. zitiert) und bei Paulus (1 Kor 7, 31; 2 Kor 4—5; Röm c. 8; vgl. O. Schmitz, Lebensgefühl des Paulus, 1922). Es gibt hier also bereits einen altchristlichen Dualismus aus tiefstem Erleben: sichtbar-vergänglich — unsichtbar-ewig, und zwar nicht aus dem Rabbinischen, trotz der Lehre von den 2 Äonen. Denn das Judentum, auch die Pharisäer, war im Grunde jederzeit weltbejahend; 4 Esra nach der Katastrophe 70 ist Ausnahme. S. selbst nennt diesen Dualismus mit Recht ein Wesensstück des Christentums, und er wiederholt sich in jedem Heiligenleben.

Zum *eschatologischen* Moment, also der Verlegung dieses Dualismus ins Geschichtliche, in zwei aufeinanderfolgende Äonen, sagt S., wichtiger als ein etwaiges parsisches oder babylonisches Weltlaufschema sei die Ausweitung der nationalen messianischen Heilserwartung bei den *Propheten* zu Weltgericht und Weltwende (84; vgl. Eichrodt I 205 ff.).

Beide Hoffnungen beruhen aber bereits auf Gottes Eingreifen in die Geschichte seines Volkes und in die Seele seiner „Sprecher“. Die Eschatologie, über die Mk 13 mit ganz konkretem Anlaß, der Jüngerfrage, und in altertümlicher Färbung, also wohl zuverlässig berichtet, und die starke Parusieerwartung (1—2 Thess u. ö.) müssen zurückgehen auf Jesus selbst, der an Dan 7 anknüpft (vgl. Mk 14, 62). So ließe sich anti-kosmischer, eschatologischer Dualismus an sich wohl aus der Offenbarung erklären, wenn auch nicht jeder Einfluß von außen gelegnet zu werden braucht, namentlich nicht der eines Zeit- und Weltgefühls, das ja doch auch die Offenbarungs-Empfänger durchfließt.

Im besonderen wäre der gnostische *Mythos* vom Fall der Seelen aus dem Lichtreich in die finstere Welt der Materie, Verknechtung, Abstieg und Aufstieg des „Urmenschen“, des *Erlösers* gewiß geeignet, die Not der in der Gewalt der Finsternis gefangenen Menschen darzustellen (Hb 2, 15; Kol 1, 13) sowie die Erniedrigung und Erhöhung Jesu (2, 7 9 f.), vor allem die enge Verbundenheit des Erlösers und der Erlösten in Abstammung und Schicksal (2, 11 10): Er ist ihr Anführer (2, 10; 12, 2), Vorläufer (6, 20), Hoherpriester. Da ein Mythos naturhaftes Geschehen personifiziert, hier den Aufstieg der Seele, so könnte

er, von Heidnischem gereinigt, so gut wie geläuterte heidnische Philosophie auch eine Offenbarungswahrheit versinnbilden. Zudem haben Schliers Untersuchungen eine Einwirkung gnostisierender Anschauungen beim Epheser- und Kolosserbrief aufzuzeigen versucht. Die Reinigung durch den Verfasser des Hb hat schon Käsemann (112) stark betont: 1) Die Seele kann nicht ihrer Präexistenz inne werden, sie wird erlöst nicht durch Besinnung auf ihren naturhaften Uradel, sondern durch Gottes Gnadenwillen (Schierse 106). 2) Es gibt keinen Dualismus von Geist und böser Materie. 3) Erlösung ist nicht naturhafter Durchbruch durch die Grenzmauer zwischen Materie und Lichtreich, sondern Überwindung der todbringenden und von Gott trennenden Sündenmacht durch Jesu Opfertod. 4) Erlöser und Erlöste sind nicht metaphysisch identisch, vielmehr verwandt durch die Inkarnation. 5) S. fügt noch hinzu, daß der Leib Christi himmlisch sei und nicht abgelegt werde an der Grenze (das ist nun völlig ungnostisch; S. 163, auch gegen Käsemann). Wenn aber die Unterschiede so groß sind, so fragt man sich, ob nicht auch hier der Grundsatz von S. anzuwenden sei (113 Anm. 144): „Das gedankliche Material (Sabbat und Ruhe) ist zu allgemein verständlich, als daß nicht der Hb aus eigener Spekulation die Übersetzung in die Transzendenz hätte vornehmen können“, ebenso wie Paulus (1 Kor 15, 22; Röm c. 5—6) Christus als zweiten Adam darstellt, in den wir durch die Taufe eingefügt werden, mit dem wir Einen Leib bilden (schon 1 Kor 12, wenn auch ohne den „Haupt“-Gedanken). Die Idee vom Vorläufer und Anführer ist enthalten in Jesu Forderung einer unbedingten Nachfolge, die weit über das rabbinische Meister-Schüler-Verhältnis hinausgeht (Lk 9, 58; 14, 27 33). Die Verbundenheit von Erlöser und Erlösten kann nicht inniger empfunden und ausgedrückt werden als durch Pauli „in Christussein“ und „Christus in uns“ (schon Gal 2, 20; 3, 26). Dieselbe Gefühlswärme einer Christumystik spürt man Hb c. 2; 5, 7 f.; 12, 2; sie fehlt dem Naturmythos³.

³ Dazu kommt noch (nach W. Staerk, Soter II [1938] 154): 6) In der Gnosis ist der Fall eine Verbindung des Lichtelements mit der Materie aus ästhetischem Begehren, im Christentum eine Ursünde als freie Tat. 7) In der Gnosis gibt es keinen Neubeginn des Weltprozesses auf höherer Ebene (ein Kernpunkt der Hb-Deutung von S.). 8) Der gnostische Erlöser löst zuerst sich selbst, Christus ist sündelos (Hb 7, 26). 9) Jener ist ein Symbol, Christus eine geschichtliche Person. — Allerdings meint W. Foerster, die Gnosis habe ihre Hauptentfaltung im christlichen Bereich gefunden, weil keine mythische Gestalt das Ereignishafte des erlösenden Rufes, der von außen her das welt-umgarnte Göttliche in der Seele wecken muß, so deutlich machen konnte wie die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth, den sie dann aber überall doketisch verstand, ohne Kreuzestod (Das Wesen der Gnosis: Die Welt als Geschichte 15 [1955] 112).

Natürlich kann man fragen, ob nicht die Adamerzählung auf urzeitliche Menschheitsüberlieferung zurückgeht; aber Jonas möchte ja das gnostische Weltgefühl aus damaligem philosophischem Erleben ableiten. Der vorangehende Erlöser wäre also in

Natürlich behandelt S. nicht alles, sondern greift dankenswerterweise das Schwierigste heraus. Die Gestalt Christi stellt er besonders nach 2, 5 ff. dar, der Hohepriester ist ja auch öfter geschildert worden. Das „Blut“ c. 9 hat vielleicht doch gerade wegen des Eindrucks auf die Leser eine stärkere Bedeutung, als S. meint, wenn auch die Besprechung nicht ausgewertet wird. Im einzelnen enthält das Buch noch sehr viel scharfsinnige und oft überraschend erhellende Exegese. Keine zukünftige Erklärung des Hb wird vor allem an seiner Grundthese vorbeigehen dürfen, wenn auch für das Gnostische in der oben angeregten etwas engeren Form mehr eigener christlicher Spekulation im Hb; für die „himmlische Welt“ hat S. selbst den gewaltigen Unterschied von Philo immer wieder klar und scharf herausgestellt. Aber auch die Dogmatik und Liturgiewissenschaft könnten sehr viele Anregungen daraus gewinnen, wie vorhin schon gesagt.

Zur Frage der anorganischen Substanz

Von Heinrich Pohl S. J.

W. Büchel hat mit seinem Artikel „Individualität und Wechselwirkung im Bereich des materiellen Seins“¹ in dankenswerter Initiative die Aussprache über eine Frage begonnen, die immer offen bleiben wird und doch von Zeit zu Zeit überprüft werden muß. Sie wird offen bleiben, sofern die Physik in der Erforschung der Materie nie ans Ende kommen wird. Sie soll überprüft werden, weil die Philosophie ihre Grundbegriffe, darunter auch den der Substanz, mit den jeweiligen Ergebnissen der Naturwissenschaft vergleichen und so wenigstens die Richtung weisen muß, in der eine Lösung der Frage zu suchen ist. B. ist mehr von der physikalischen Seite zu einer Antwort auf die Substanzfrage vorgedrungen. Dieser Beitrag möchte eher philosophische Gesichtspunkte betonen. Wenn es dabei aussieht, als ginge es um eine „Widerlegung“, so sei gleich zu Anfang festgestellt, daß es sich hier, wie bei B., nur um eine Hypothese handelt, allerdings um die entgegengesetzte, die — versuchsweise — mit einigen Gründen gestützt wird.

Wir fassen zuerst die Gedanken B.s kurz zusammen. Sein Ansatz lautet: Die materielle Welt ist eine einzige Substanz, mit akzidenteller Körnung. Dafür sprechen, nach steigender Beweiskraft geordnet, folgende Gründe:

(*Allgemeine Erwägungen:*) 1. Transeuntes Wirken, ein Wesensmerkmal der Materie, lockert die individuelle Einheit.

2. Noch mehr gilt dies von der Wechselwirkung.

etwa dem Buddha ähnlich. Die iranischen Figuren des Yima (Urmenschen), Gayomart und der Saošyants werden abgelehnt von R. Mayer (MünchThZ 1952, 373) und passen ja auch nach Jonas selbst nicht zum gnostischen Weltgefühl.

¹ Schol 31 (1956) 1—30.