

## Wilfried Eisele Bürger zweier Welten Zur Eschatologie des Hebräerbriefes

### 1. Hinführung

Unter den neutestamentlichen Schriften gilt der Hebräerbrief als besonders schwere Kost. Dafür lassen sich mancherlei Gründe finden. Ich will hier nur zwei nennen. Zum einen trifft auch hier das Sprichwort zu: Was der Bauer nicht kennt, das isst er nicht. Mit den synoptischen, johanneischen und paulinischen Theologien sind wir mehr oder weniger groß geworden. Aber der Hebräerbrief ist daneben noch etwas Eigenes, Fremdes, und es braucht eine Weile, bis wir Geschmack daran finden. Der zweite hängt mit dem ersten zusammen: Der Hebräerbrief setzt nicht nur eine profunde Kenntnis der alttestamentlichen Schriften, sondern auch popularphilosophische Vorstellungen seiner Zeit voraus, die uns gewöhnlich nicht mehr geläufig sind. Beides zusammen führt beim Lesen zu dem Eindruck, dass dem Namen oder der Spur nach Vertrautes hier ganz eigenartig umgeformt begegnet. Es ist fast so, wie wenn man beim Blick in ein Gesicht überlegt, ob man dem Menschen irgendwo schon einmal begegnet ist oder nicht.

#### 1.1 Eschatologie

Besonders deutlich zeigt sich dieser Umstand im Blick auf die Eschatologie des Hebräerbriefes. Man hat als »Basismotiv« des ganzen Schreibens das »wandernde Gottesvolk« auf dem Weg zu seinem endzeitlichen Ruheort bestimmt:<sup>1</sup> Dem Autor dient die israelitische Wüstengeneration als warnendes Beispiel für die christliche Gemeinde, auf dem Weg in das verheißene Land nicht durch Ungehorsam Gott gegenüber die ersehnte Ankunft zu vereiteln (Hebr 3,1-4,13; 12,18-29). Dieses Basismotiv hat eine zeitliche und eine räumliche Komponente. Einerseits wird die Gegenwart der Adressaten als apokalyptische Endzeit qualifiziert, in der Gott nicht mehr durch die Propheten allein, sondern vor allem durch seinen Sohn zu uns spricht (Hebr 1,1-2), und die mit dem endgültigen Zusammenbruch dieser vergänglichen Welt und dem zweiten Kommen Christi ihr Ziel erreicht (Hebr 9,27 f.; 10,35-39). Andererseits wird diese apokalyptische Vorstellung in ein Verständnis der Wirklichkeit integriert, welches das ontologische Verhältnis zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt, zwischen Erde und Himmel mit Hilfe räumlicher Ka-

tegorien des mittleren Platonismus beschreibt. Die zeitliche Dimension, die jeder Eschatologie unaufhebbar innewohnt, wird dadurch nicht eliminiert, aber doch um ihre alles entscheidende Bedeutung gebracht. Der grundlegende Gegensatz besteht nicht mehr zwischen der schon geschehenen Erlösung und der noch ausstehenden Vollendung, sondern zwischen der diesseitigen, vergänglichen Welt, in der wir leben, und der jenseitigen, unvergänglichen Welt, an der wir kraft des Glaubens bereits teilhaben (Hebr 12,25-29).

#### 1.2 Parusie

Unter diesen Voraussetzungen stellt sich unweigerlich die Frage, was der Autor des Hebräerbriefes von der Zukunft eigentlich noch erwartet. Sie gewinnt an Schärfe, wenn wir sie auf die Frage nach der Gestalt und dem Stellenwert des frühchristlichen Parusiegedankens im Hebräerbrief zuspitzen: Was kann Christi zweite Ankunft (gr. *parousia*) für die Gläubigen noch bedeuten, wenn sie mit seinem ersten Kommen bereits freien Zugang zum Heiligtum Gottes im Himmel erhalten haben (Hebr 10,19)? Welche Vorstellung sich der Verfasser des Hebräerbriefes von der Parusie Christi macht, wird nirgends breit entfaltet. Es gibt aber fünf Stellen, an denen er wirklich oder vermeintlich auf den Parusiegedanken zurückgreift: Hebr 1,6; 9,27 f.; 10,25.36-39; 12,25-29. Gleichzeitig passt er ihn an seine Weltauffassung an, die zu derjenigen des Mittelplatonismus erstaunliche Parallelen aufweist. Wir gehen im Folgenden vier der fünf Textstellen aus dem Hebräerbrief durch (Hebr 10,25 lassen wir als wenig ergiebig beiseite), fragen dann in einem zweiten Schritt nach möglichen mittelplatonischen Hintergründen dieser Texte und beziehen beides in einem abschließenden Kapitel wieder aufeinander.<sup>2</sup>

### 2. Parusie im Hebräerbrief

#### 2.1 Hebr 1,6: Wiedereinführung in die Welt

Hebr 1,6 steht in einer Kette (lat. *catena*) von sieben alttestamentlichen Zitaten, mit denen der Autor des Hebräerbriefes die Erhabenheit Jesu als des Sohnes Gottes über die Engel aus der Schrift erweisen will. Das



*Wilfried Eisele*

Prof. Dr. Wilfried Eisele, geb. 1971, Studium der Katholischen Theologie und der Philosophie in Tübingen, Jerusalem und Paris, Professor für Zeit- und Religionsgeschichte des Neuen Testaments an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Hauptforschungsgebiete: antike Logienüberlieferung, pagane Kulte und das Neue Testament, Apostelgeschichte und Josephus.

eigentliche Thema von Hebr 1,5-14 ist jedoch nicht das Verhältnis des Sohnes zu den Engeln, sondern zu Gott als seinem Vater. Jesus als dem Sohn Gottes wird die gleiche Verehrung zuteil wie Gott selbst. Das bringt der Hebräerbriefautor mit dem dritten Zitat der Katenne samt dazugehöriger Einleitung zum Ausdruck (Hebr 1,6): »Wenn er [sc. Gott] aber den Erstgeborenen wieder in die Welt einführt, sagt er: ›Und niederfallen sollen vor ihm alle Engel Gottes«. Die kniefällige Verehrung (gr. *proskynein*) kommt im Alten Orient den Göttern und den Herrschern als ihren irdischen Repräsentanten zu, weshalb man es oft mit »anbeten« übersetzen kann. Solch göttliche Verehrung erfährt Christus von den Engeln bei seiner Wiedereinführung in die Welt. Man hat darin die Menschwerdung oder die Wiederkunft Christi bei seiner Parusie am Ende der Welt sehen wollen. Aber es ist nicht recht einzusehen, weshalb die Engel gerade aus einem dieser Anlässe Christus huldigen sollten. Als Bewohner des Himmels huldigen sie ihm vielmehr, wenn er aus seinem irdischen Dasein in die himmlische Welt zurückkehrt, d. h. bei seiner Auferstehung und Erhöhung zum Vater im Himmel. Das erklärt auch, warum Jesus hier als der »Erstgeborene« (gr. *prōtotokos*) bezeichnet wird. Nach Kol 1,18 ist Jesus »der Erstgeborene aus den Toten«; mit seiner Auferweckung von den Toten ist die Endzeit angebrochen, deren unverkennbare Signatur die allge-

*»Im himmlischen Heiligtum ereignet sich alles zugleich und dadurch ein für allemal. Aus dieser Perspektive fallen das individuelle Ende des Menschen und das Ende der Welt in eins.«*

meine Totenauferstehung ist. So ist Christus nach Röm 8,29 »der Erstgeborene unter vielen Brüdern«, die ihm in der Auferstehung folgen werden.

## 2.2 Hebr 9,27f.: Zweites Erscheinen

Hebr 9,27 f. schließt den Mittelteil des Hebräerbriefes (Kap. 8 f.) ab, der in der konzentrischen Struktur des Schreibens zugleich auch dessen inhaltlichen Schwerpunkt bildet. Als »Hauptsache« (gr. *kephalaion*) seiner Darlegungen nennt der Verfasser eingangs (Hebr 8,1 f.) das Hohepriesteramt Jesu im himmlischen, d. h. von Gott und nicht von Menschenhand gemachten Heiligtum. Durch seinen Tod am Kreuz ist Jesus dort eingetreten und hat sich selbst als Opfergabe dargebracht; so hat er ein für allemal die Reinigung von den Sünden bewirkt und ist zum Mittler eines neuen Bundes geworden (Hebr 9,11-15). Die Einmaligkeit der Heilstat Christi unterstreicht der Hebräerbriefautor abschließend durch einen anthropologischen Vergleich (Hebr 9,27 f.): »Und wie es den Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal zu sterben, worauf dann das Gericht folgt, so wird auch Christus, nachdem er ein einziges Mal dargebracht worden ist, um die Sünden vieler auf sich zu nehmen, beim zweiten Mal nicht der Sünde wegen, sondern denen, die ihn erwarten, zur Rettung erscheinen.« Man kann diese Verse so verstehen, dass man das zweite Erscheinen Christi auf seine Parusie am Ende der Zeiten bezieht: Von ihren Sünden ein für allemal befreit,

erwarten die Gläubigen ihre endgültige Rettung, wenn diese Welt zu Ende geht. Meines Erachtens legt die Struktur des Vergleichs jedoch eine andere Lesart nahe: Eine zeitliche Distanz zwischen dem Tod des Menschen und dem Gericht über ihn wird hier

durch nichts angedeutet; wie nun das Gericht auf den Tod des Menschen unmittelbar folgt, so scheint sich Christus dem Gläubigen aus diesem Anlass bereits als Retter zu zeigen. Freilich schließt eins das andere nicht aus, wenn man annimmt, dass die zweite Begegnung mit Christus anders als die erste, die in unserer Welt und Zeit stattfand, als jenseitiges Ereignis gar keinen Zeitindex mehr trägt. Im himmlischen Heiligtum ereignet sich alles zugleich und dadurch ein für allemal. Aus dieser Perspektive fallen das individuelle Ende des Menschen und das Ende der Welt in eins. Dass der Hebräerbriefautor so oder ähnlich gedacht haben könnte, ergibt sich mit einiger Deutlichkeit freilich erst aus dem Folgenden.

### 2.3 Hebr 10,36-39: Ankunft des Kommenden

Hebr 10,36-39 bildet den Abschluss der paränetischen Folgerungen, die aus der Hohepriester-Christologie von Hebr 7,1-10,18 ab Hebr 10,19 gezogen werden. Gleichzeitig weist der Abschnitt auf die folgenden Themen »Glaube« (Hebr 11) und »Ausdauer« (Hebr 12,1-13) voraus. Auf den ersten Blick scheint gespannte Naherwartung, ausgedrückt durch ein Mischzitat aus Jes 26,20 und Hab 2,3 (beide nach der LXX), den Schlussteil der Paränese zu prägen (Hebr 10,37): »Denn noch ein ganz klein Weilchen, dann wird der Kommende kommen und wird nicht säumen«. Dass mit dem Kommenden kein anderer als Christus gemeint ist, unterliegt durch die engen Parallelen zu Hebr 10,5-10 und Joh 11,25-27 keinem Zweifel. Wird in Hebr 10,37 also die unmittelbar bevorstehende Parusie Christi am Ende der Geschichte angesagt? Jedenfalls lässt die Formulierung des Verses erkennen, dass der Glaube an die Wiederkunft Christi für die Adressaten nicht (mehr) selbstverständlich ist, sondern auf dreifache Weise eingeschärft werden muss: Die Zeit bis dahin wird eindringlich als, wörtlich übersetzt, »kurz – wie sehr, wie sehr!« bezeichnet; dass der Kommende, dessen Titel nichts anderes als seine Ankunft besagt, auch wirklich kommen wird, muss eigens betont werden; gleichzeitig wird das Gegenteil, dass er säumen oder ganz ausbleiben könnte, extra noch verneint. Die umliegenden Verse (Hebr 10,36.38f.) machen indes klar, dass es dem Verfasser nicht in erster Linie um das baldige Eintreffen, sondern grundsätzlich um die Gewissheit der bevorstehenden Parusie Christi geht. Denn er rechnet durchaus mit einer längeren Zeitspanne bis dahin, sonst wären seine Mahnung zur Ausdauer ebenso wie seine Warnung vor dem Zurückweichen fehl am Platz. Ausdauer und Unnachgiebigkeit braucht man nur, wo das Ersehnte nicht schon in greifbarer Nähe liegt.

### 2.4 Hebr 12,25-29: Bleiben des Unerschütterlichen

Hebr 12,25-29 macht vollends deutlich, auf welchem weltanschaulichen Hintergrund der Hebräerbrief die Frage nach dem zweiten Kommen Christi betrachtet. Der Abschnitt geht als paränetische Folgerung aus dem Vergleich hervor, den der Autor in Hebr 12,18-24 zwischen der Gemeinde der Israeliten am Sinai und der endzeitlichen Gemeinde Christi anstellt. Grundsätzlich unterscheidet er zwischen zwei Bereichen der Wirklich-

keit, die er durch eine Reihe von Gegensatzpaaren charakterisiert: Dem Irdischen steht das Himmlische, dem Erschütterlichen das Unerschütterliche, dem Geschaffenen das Ungeschaffene als sich wechselseitig ausschließende Existenzweisen gegenüber. Die Offenbarung Gottes am Sinai verortet der Verfasser ganz auf Erden, die endzeitliche Offenbarung Gottes in seinem Sohn Jesus dagegen vom Himmel her (Hebr 12,25). Bebe damals nur die Erde, so werden jetzt in einem baldigen und einmaligen Akt Erde und Himmel – jetzt nicht als gegensätzliche, sondern als komplementäre Begriffe<sup>3</sup> für den unteren und oberen Teil der geschaffenen Welt verstanden – erschüttert (Hebr 12,26). Dann wird das Erschütterliche als Vergängliches endgültig vergehen, während das Unerschütterliche und damit Unvergängliche allein übrig bleibt (Hebr 12,27). Es ereignet sich aber in diesem unwiderruflichen Niedergang der hiesigen Welt nichts wesentlich Neues. Vielmehr ist die Vergänglichkeit allem Geschaffenen aufgrund seiner Geschöpflichkeit von Anfang an zu eigen: Was geworden ist, kann und wird irgendwann auch wieder vergehen. Insofern erfüllt sich mit der Auflösung der vorfindlichen Welt lediglich das ihr von Anbeginn innewohnende Schicksal. Dem entspricht, dass der Christ das Heilsgut eines »unerschütterlichen Reiches« nicht erst am Ende der Welt,

*»Es ereignet sich aber in diesem unwiderruflichen Niedergang der hiesigen Welt nichts wesentlich Neues. Vielmehr ist die Vergänglichkeit allem Geschaffenen aufgrund seiner Geschöpflichkeit von Anfang an zu eigen.«*

sondern schon in seiner jeweiligen Gegenwart empfängt (Hebr 12,28). Am Ende tritt lediglich offen zu Tage, was davor schon die alles bestimmende Wirklichkeit war. Dabei können sich hier wie in Hebr 9,27f. die Zeitperspektiven verschränken: Das Ende der vergänglichen Welt erle-

lebt der Mensch je für sich in seinem Tod, während es umfassend erst mit dem Ende der Geschichte eintritt. Gespannte Naherwartung der künftigen Parusie Christi hat in einem solchen Denken jedenfalls keinen Platz mehr; denn der freie Zugang zum Ewigen steht dem Glaubenden jetzt schon offen (Hebr 10,19), wenn er sich ausdauernd an das hält, was bei aller Erschütterung seiner Lebens- und Weltverhältnisse bleibt. Dem entspricht ein Leben, das in dankbarer und ehrfürchtiger Verehrung Gottes geführt wird (Hebr 12,28f.).

### 2.5 Zusammenfassung

Schon dieser erste Durchgang durch die einschlägigen Textpassagen lässt erkennen, wie der Hebräerbriefautor den frühchristlichen Parusiegedanken in seine eigene Weltanschauung integriert und zugleich erheblich

umgeformt hat: »Das traditionell zeitliche Schema der Apokalyptik tritt bei ihm hinter räumlich-ontologischen Vorstellungen zurück. An die Stelle der Spannung zwischen Schon und Noch-nicht rückt die Diastase zwischen erschütterlicher und unerschütterlicher Welt, die beide schon jetzt nebeneinander existieren«<sup>4</sup>. Zwar steht das zweite Erscheinen Christi, ob nun nach dem Tod des Menschen im Himmel oder am Ende der Welt auf der Erde, noch aus. Aber es bringt so oder so nicht mehr die entscheidende Wende, weil sich diese im hohepriesterlichen Selbstopfer Jesu am Kreuz bereits vollzogen hat. Mit ihm sind die Gläubigen, obgleich sie noch auf Erden leben, schon zur Versammlung im himmlischen Jerusalem hinzugesetreten (Hebr 12,22) und haben Anteil am unerschütterlichen Reich des Himmels erhalten (Hebr 12,28). Bis die vergängliche Welt mit ihren Bedrängnissen endgültig vergangen ist, braucht es Ausdauer, um das erlangte Heilsgut, den freien Zugang zum Heiligtum Gottes im Himmel (Hebr 10,19), nicht wieder zu verlieren.

### 3. Mittelplatoniker

Die so skizzierte Soteriologie und Eschatologie des Hebräerbriefes gewinnt zusätzlich an Plausibilität, wenn man sie auf dem Hintergrund zeitgenössischer mittelplatonischer Vorstellungen betrachtet. Dabei ist zu berücksichtigen, dass wir über den mittleren Platonismus nur sehr unzureichend informiert sind und das vorhandene Quellenmaterial ein recht heterogenes Bild entstehen lässt. Daher hat es sich eingebürgert, die ideengeschichtlichen Grenzen des Mittelplatonismus von außen her zu definieren, nämlich als Phase zwischen der akademischen Skepsis, die durch Antiochos von Askalon († 69 v. Chr.) überwunden wurde, und dem geschlossenen System des Neuplatonismus, das Plotin († 270 n. Chr.) begründete.<sup>5</sup> Außer den auf uns gekommenen Werken des jüdischen Religionsphilosophen Philon von Alexandria (ca. 20 v.-45 n. Chr.) und des delphischen Apollonpriesters Plutarch von Chaironeia (ca. 50-120 n. Chr.)<sup>6</sup> besitzen wir von mittelplatonischen Autoren nur spärliche Textfragmente. Deshalb beschränken wir uns hier auf diese beiden und fragen, wo das Verständnis von Welt und Wirklichkeit, das dem eschatologischen Denken des Hebräerbriefes zu Grunde liegt, bei ihnen in ähnlicher Weise begegnet. Dabei beziehen wir neben Texten mit eschatologischen auch solche mit protologischen Aussagen in unseren Vergleich mit ein, weil bei allen drei Autoren das Ende von Mensch und Welt ursächlich mit ihrem Anfang zusammenhängt. Als drittes Thema, das in Hebr 1 durch

die Engel repräsentiert wird, ist schließlich die Frage nach der Vermittlung zwischen dem unerschütterlichen Reich des Himmels und der vergänglichen Lebenswelt des Menschen anzusprechen.

#### 3.1 *Philon von Alexandria*

##### 3.1.1 Erlösung

In seiner Schrift »Über die Belohnungen und Strafen, über die Segnungen und Flüche« (*De praemiis et poenis, de benedictionibus et execrationibus*) scheint Philon an zwei Stellen eine Art jüdischer Parusieerwartung zu äußern. Nach der einen stellt sich der eschatologische Friede in zwei Etappen ein: Zuerst werden die wilden Tiere von den Menschen besiegt und gezähmt; danach schließen die Menschen entweder untereinander Frieden, oder der Krieg reißt sich selbst auf, oder die letzten Kriegslüsternden werden von den Heiligen vernichtend geschlagen. Im letztgenannten Fall rechnet Philon mit dem Auftreten der messianischen Gestalt aus Num 24,7 (praem. 95): »Hervorgehen wird nämlich ein Mensch, spricht das Orakel, »und als Heerführer und Kriegsherr wird er große und menschenreiche Völker bezwingen.«<sup>7</sup> Allerdings wird der Sieg nicht durch diesen Menschen errungen, sondern durch die Hilfe Gottes, die in »unerschütterlichem Mut der Seelen und gewaltigster Kraft der Leiber« (praem. 95) besteht. »Fast gewinnt man den Eindruck, Philo zitiere die Messiaserwartung nur, um sogleich ihre Bedeutungslosigkeit zu demonstrieren.«<sup>8</sup> Ähnlich verhält es sich an der anderen Stelle (praem. 165), nach der sich die zu Gott Bekehrten unter der Führung »einer gewissen Erscheinung, die göttlicher sein wird als eine gemäß menschlicher Natur« von allen Enden der Erde an dem »einen angewiesenen Ort« versammeln werden. Ihr Ziel erreichen sie nicht in erster Linie mit Hilfe dieser Erscheinung, sondern aufgrund der Milde und Güte des Vatergottes, durch das Fürbittgebet der Erzväter Israels und durch ihre eigene Besserung als Söhne Gottes (praem 166f.). An beiden Stellen wird deutlich, wie Philon auf bestimmte Figuren endzeitlicher Rettung zurückgreift, die bei ihm aber merkwürdig blass bleiben und letztlich über Wohl und Wehe der Menschen keineswegs entscheiden. Dafür ausschlaggebend ist allein die Tugend; aus der Soteriologie ist unter der Hand eine Tugendlehre geworden.

##### 3.1.2 Schöpfung

Wie kaum anders zu erwarten, kommt Philons grundlegendes Verständnis von Welt und Wirklichkeit am



deutlichsten in seinem Buch »Über die Erschaffung der Welt« (*De opificio mundi*) zum Ausdruck. Darin legt er die biblischen Schöpfungserzählungen (Gen 1-3) aus und bedient sich dazu philosophischer Kategorien, die sich zu einem großen Teil auf Platons kosmologischen Dialog »Timaios« zurückführen lassen. Bei Platon erschafft ein untergeordneter Demiurg die sichtbare Welt als Abbild der ihm vorgegebenen unsichtbaren Ideen (Tim. 27d-29a). Diese Vorstellung ist mit Philons jüdischem Monotheismus nicht vereinbar, weil sie die absolute Souveränität Gottes im Schöpfungsakt entscheidend einschränkt. Dementsprechend existieren die Ideen bei Philon nicht außerhalb des Schöpfers, sondern in ihm selbst als seine Gedanken. Er vergleicht den Schöpfergott mit einem Architekten, der den Plan für eine zu bauende Stadt zuallererst in sich trägt, bevor er ihn in einem Modell und dann in konkreten Bauten umsetzt (opif. 17-20). Den Idealplan der Welt bezeichnet Philon als »verstandesmäßige Welt« (gr. *kosmos noētos*), die im Grunde nichts anderes ist als »die Vernunft Gottes, der schon dabei ist, die Welt zu schaffen« (opif. 24). Nach diesem idealen Muster bringt Gott hernach die materielle, »wahrnehmbare Welt« (gr. *kosmos aisthētos*) hervor. Den biblischen Beleg für die verstandesmäßige Welt findet Philon in der griechischen Übersetzung von Gen 1,2a, die das hebräische *tohuwabohu* (»Wüste und Leere«) nicht verstanden und deshalb übertragen hat: »Die Erde aber war unsichtbar und gestaltlos.« Diese Version ist selbst wohl schon an Platon orientiert, indem das Unsichtbare mit den Ideen und das Gestaltlose mit dem Chaos vor der Weltentstehung identifiziert wird.<sup>9</sup> Nach Philon ist am ersten Schöpfungstag allerdings nur die verstandesmäßige Welt erschaffen worden (opif. 29). Dahingehend deutet er die Bezeichnung dieses Tages als »ein Tag« (gr. *hēmera mia*) in Gen 1,5 und nicht, wie bei den folgenden Tagen, mit der Ordnungszahl als »erster Tag« (gr. *hēmera prōtē*) (opif. 15.35). Die verstandesmäßige Welt ist in sich eins und kann sich daher auch nicht in irgendwelche Einzelteile auflösen; sie ist ewiges, unveränderliches Sein, während die wahrnehmbare Welt ständigem Wechsel unterworfen und immerfort im Werden und Vergehen begriffen ist (opif. 12). Mit der Verortung der verstandesmäßigen Welt in der Vernunft Gottes sagt Philon zugleich, dass Gott selbst nicht einfach das Sein an sich, sondern noch über das Sein hinaus ist. Übersteigt bei Platon (rep. 508e-509b) die Idee des Guten

*»Die verstandesmäßige Welt ist in sich eins und kann sich daher auch nicht in irgendwelche Einzelteile auflösen; sie ist ewiges, unveränderliches Sein, während die wahrnehmbare Welt ständigem Wechsel unterworfen und immerfort im Werden und Vergehen begriffen ist.«*

auch noch die Wahrheit und Erkenntnis der Ideen überhaupt, so ist Gott nach Philon sogar noch »größer als das Gute selbst und das Schöne selbst« (opif. 8).

### 3.1.3 Engel

Wie kann es aber unter diesen Bedingungen überhaupt eine Verbindung zwischen den beiden Welten und auch zwischen Gott und Mensch geben? Diesem Problem widmet sich Philon ausführlich in seinem ersten Buch »Über die Träume« (*De somniis I*). Er deutet den Traum Jakobs von der Himmelsleiter (Gen 28,12 f.) als Bild für Beständigkeit und Unbeständigkeit. Am oberen Ende der Leiter steht der unveränderliche Gott und blickt auf den ununterbrochenen Aufstieg und Niedergang der veränderlichen Dinge herab, der durch die Leiter symbolisiert wird (somm. I 134-158). Das Bild hat nach Philon verschiedene Dimensionen, von denen ich hier nur eine herausgreifen will. In kosmologischer Hinsicht steht die Leiter für den Luftraum zwischen Himmel und Erde, der von den Engeln bewohnt wird (somm. I 134-145). Diese sind für Philon nichts anderes als Seelen ohne Leib. Dass die Luft »leibloser Seelen Haus« (somm. I 135) sein muss, ergibt sich für ihn daraus, dass sie, die als Atem die Leiber belebt und damit beseelt, selbst nicht gut ohne lebendige Seelen sein kann (somm. I 137). Je mehr nun eine Seele zum Körperlichen hingezogen wird, desto weiter sinkt sie in der Seinshierarchie vom wahren, beständigen Sein zum Vergänglichen und Unbeständigen herab, und je mehr sie sich davon reinigt, desto weiter steigt sie wieder auf (somm. I 138-140). Beides ist nicht nur ontologisch, sondern auch moralisch zu verstehen, indem Aufstieg zugleich Fortschritt in der Tugend und Abstieg zunehmende Schlechtigkeit bedeutet. Für die Vorstellung von den Engeln ergibt sich daraus eine gravierende Ambivalenz: Sie haben einerseits wie die Menschen an Tugend und Schlechtigkeit Anteil, fungieren aber andererseits als tüchtige Boten zwischen Gott und den Menschen, welche »die Anweisungen des Vaters den Kindern und die Bitten der Kinder dem Vater« (somm. I 141) übermitteln. Was Gott in seiner Größe direkt »durch sich selbst gewährt, ohne sich anderer Sklaven zu bedienen« (somm. I 143), ist für den Menschen in seiner Begrenztheit unfassbar und daher unerträglich, seien es Strafen oder Wohltaten. Daher sind die Engel als gute Vermittler unerlässlich, um die

Kluft zwischen der Welt, in der wir leben, und dem absolut transzendenten Gott zu überwinden.

### 3.1.4 Zusammenfassung

Im Blick auf den Hebräerbrief sind Philons Darlegungen höchst aufschlussreich. Vorerst seien nur einige Eckpunkte für den weiteren Verlauf der Untersuchung festgehalten. Wie der Hebräerbrief den Gedanken der Parusie Christi, so greift auch Philon die Vorstellung einer endzeitlichen Rettergestalt auf. In beiden Fällen brauchen die Frommen die alles entscheidende Wende aber nicht erst von der Zukunft zu erwarten, sondern sind gegenwärtig schon in den Stand versetzt, am Ende gerettet zu werden. Die Gläubigen des Hebräerbriefes haben jetzt schon freien Zugang zu Gott im himmlischen Heiligtum, seit Jesus in seinem Kreuzestod als Hoherpriester dort eingezogen ist. Die Heiligen bei Philon, denen Gott sich gütig erweist, haben mit der Tugend das wirksamste Mittel in der Hand, um den letzten Kampf für sich zu entscheiden. Das Ende der vorfindlichen Welt kann beiden im Grunde nichts anhaben. Denn es vollzieht sich dann nur endgültig, was vorher schon immer gegolten hat: dass die wahrnehmbare Welt vergänglich ist und einstmals ganz vergeht, während die Gläubigen und Frommen der unvergänglichen, ewigen Welt angehören und mit ihr bestehen bleiben. Solange sie in dieser Welt zu Hause sind, bedürfen sie freilich noch eines Vermittlers, um an der transzendenten Welt Gottes Anteil zu erhalten. Diese Vermittler sind von der jüdischen Tradition her die Engel, die aber nach Philon wie jede Seele zwischen verstandesmäßiger und wahrnehmbarer Welt hin- und hergerissen sind. Deshalb kann nach Auffassung des Hebräerbriefes den Weg zu Gott nur wirklich bahnen, wer selbst Gott ist und doch als Mensch den Gehorsam Gott gegenüber gelernt hat (Hebr 1; 5,7-9).

## 3.2 *Plutarch von Chaironeia*

### 3.2.1 Unterschiede

Wenden wir uns von hier aus Plutarch zu, so sind zunächst einige grundsätzliche Unterschiede zu benennen, die ihn vom Hebräerbrief weiter entfernt erscheinen lassen als Philon. Ist er auch wie dieser in ontologisch-kosmologischen Fragen vor allem Platoniker, so teilt er freilich den strengen Monotheismus des Juden nicht. Gleichwohl ist seine philosophische Theologie, anders vielleicht als seine priesterliche Praxis im Rahmen der volkstümlichen griechischen Religion, kaum anders als

monotheistisch zu nennen. Auch darin unterscheidet er sich nicht von Platon. Für beide ist »der Gott«, absolut gebraucht und von Plutarch mit Apollon identifiziert, von den übrigen Göttern der Mythen grundverschieden (Plato Tim. 39a-41d; Plut. mor. 393a-c). Ein weiterer Unterschied zur jüdisch-christlichen Tradition besteht darin, dass der Grieche Plutarch eine Eschatologie im eigentlichen Sinn des Wortes nicht kennt. Denn die Rede von den »letzten Dingen« (gr. *ta eschata*) setzt die lineare Zeitperspektive der Apokalyptik mit ihrem geschichtlichen Denken voraus. Dagegen hat die griechische Mythologie eine zirkuläre Zeitstruktur, die mit einem permanenten Kreislauf von Werden und Vergehen und insofern zwar mit dem individuellen Tod des Menschen, aber nicht mit dem Ende der Welt rechnet.<sup>10</sup> Schließlich ist vorab noch anzumerken, dass der Platz, den bei Philon die Engel einnehmen, bei Plutarch von den Dämonen besetzt wird. Philon setzt beides ausdrücklich gleich (fig. 16): »Wenn du also bedenkst, dass ›Seelen‹ und ›Dämonen‹ und ›Engel‹ zwar unterschiedliche Namen sind, aber ein und dasselbe, worauf sie sich beziehen, so wirst du als überschwere Last den Aberglauben ablegen.« Im Unterschied zum neutestamentlichen Sprachgebrauch sind Dämonen also keineswegs nur böse Geister. Vielmehr können sie, wie die philonischen Engel, als leiblose Seelen alle Grade der Tugend und Schlechtigkeit annehmen und fungieren, wie schon bei Platon (symp. 202d-e), als Vermittler zwischen Göttern und Menschen.<sup>11</sup>

### 3.2.2 Schöpfung

Da man von einer »Eschatologie« bei Plutarch nur unter dem genannten Vorbehalt sprechen kann, wenden wir uns gleich seinen protologischen Texten zu. Von Bedeutung ist hier vor allem die Schrift »Über die Entstehung der Seele im Timaios« (*De animae procreatione in Timaeo* – mor. 1012a-1030c), die eine Stelle aus Platons »Timaios« (35a-36b) ausführlich kommentiert. Plutarch teilt die platonische Grundüberzeugung, wonach nicht nur das einzelne Lebewesen, sondern auch die Welt als Ganze aus Leib und Seele besteht (Plato Tim. 30b). Mit dem späten Platon geht er überdies davon aus, dass die Welt mindestens zwei Seelen habe, »eine wohlthätige und eine, die das Gegenteil zu bewirken vermag«<sup>12</sup> (Plato leg. 896e). Anders lässt sich seines Erachtens die Existenz des Bösen nicht erklären, nachdem der gute Schöpfergott eine gute Welt erschaffen hat. Grundsätzlich besteht die Schöpfertätigkeit Gottes aus platonischer Sicht darin, Ungeordnetes in eine schöne Ordnung zu überführen (Plato Tim. 30a): »Indem nämlich der Gott wollte, dass

alles gut und nach Möglichkeit nichts schlecht sei, so nahm er also alles, was sichtbar war und keine Ruhe hielt, sondern in ungehöriger und ordnungsloser Bewegung war, und führte es aus der Unordnung zur Ordnung.« Den Blick auf die Ideen gerichtet, lässt der Schöpfer in der sogenannten *chōra* (»Raum«), die man näherungsweise als materielles Substrat der Schöpfung bezeichnen könnte, die Welt entstehen, indem er die chaotischen Bewegungen des Raumes in eine regelmäßige Ordnung bringt. Allerdings gelingt dies niemals ganz, weil der Raum seiner Durchordnung einen gewissen Widerstand entgegensetzt, den Platon als »Notwendigkeit« (gr. *anankē*) bezeichnet (Tim. 47e-48a.56c.68e-69a). Aus dieser Unvollkommenheit rührt bei ihm dann auch das Böse in der Welt. Dagegen macht Plutarch die übeltätige Seele für das Böse verantwortlich, weil es ohne Seele keine Bewegung gebe und daher auch die unordentliche Bewegung des Raumes, welche das Böse verursacht, nur von einer Seele stammen könne (mor. 1014c-1015f). Schöpfung heißt demnach nicht, einer amorphen Masse die Form einer Seele einzuprägen. Vielmehr gibt es nach Plutarch Körper und Seelen zweifach: einerseits als unerschaffene und ungewordene, ungeordnete und mithin böse; andererseits als erschaffene und gewordene, geordnete und mithin gute (mor. 1016c-e). So stellt der Schöpfer »aus der ungewordenen bösen Seele die gewordene gute Weltseele und aus den ungewordenen elementaren Spuren des Körperlichen den Weltkörper her.«<sup>13</sup> Gut ist das Geschaffene demnach nicht aus sich heraus, sondern nur, sofern es vom guten Schöpfergott nach dem Muster der Ideen gestaltet worden ist; und Bestand hat es auch nicht aus eigener Kraft, sondern nur so lange, wie es von ihm im Dasein erhalten wird.

### 3.2.3 Dämonen

Der Welterschöpfung liegt damit eine ontologische Unterscheidung zu Grunde, die Plutarch nirgendwo so deutlich ausspricht wie in seinem Dialog »Über das E in Delphi« (*De E apud Delphos* mor. 384d-394c). Dort wird über die Bedeutung eines dominanten Schmuckelements an der Frontfassade des Apollontempels in Delphi spekuliert, das die Form des griechischen wie lateinischen Großbuchstabens »E« hatte. An Plutarchs Stelle deutet sein Lehrer Ammonios das E als Teil eines Dialogs zwischen dem Gott Apollon und dem Beter, der zu seinem Heiligtum

kommt. Dabei ruft der Gott dem Menschen die bekannte delphische Maxime »Erkenne dich selbst!« zu, worauf der Angesprochene antwortet: »Du bist« (gr. *ei*, dargestellt durch das E, das in seinem senkrechten Strich zugleich das »I« enthält). Die Selbsterkenntnis des Beters besteht nach Plutarch vor allem in der Erkenntnis seiner menschlichen Vergänglichkeit. Am wirklichen Sein und seiner Beständigkeit hat der Mensch keinen Anteil; vielmehr ist sein ganzes Leben im Fluss der Zeit dem ununterbrochenen Wechsel von Werden und Vergehen unterworfen (mor. 392a-e). Das wahre Sein ist dagegen zeitlos, d. h. »ewig und ungeworden und unvergänglich« (mor. 392e). In diesem Sinne spricht Plutarch dem Gott, der hier zwar immer noch Apollon heißt, aber in der philosophischen Spekulation monotheistisch gedacht ist, auf emphatische Weise das Sein zu (mor. 393a-b): »Aber es ist der Gott [...], und er ist zu keiner Zeit, sondern in der unbeweglichen und zeitlosen und sich nicht neigenden Ewigkeit, im Vergleich zu der auch nichts früher ist noch später noch zukünftig noch vergangen noch älter noch jünger; sondern da er einer ist, hat er mit dem einen Jetzt das Immer erfüllt, und einzig und allein ist das demgemäß wirklich Seiende, weil es nicht entstanden ist noch sein wird noch begonnen hat noch enden wird.«

Wo Zeit und Ewigkeit, Werden/Vergehen und Sein, Menschliches und Göttliches derart kompromisslos und ohne Schnittmenge einander gegenübergestellt werden, da wird die Frage unausweichlich, wie Gott und Mensch überhaupt noch miteinander kommunizieren können. Die religiösen Riten, die mythologische Ereignisse im Leben der Götter nachvollziehen, werden problematisch, weil die an sich ewigen und unveränderlichen Götter darin vielfache Veränderungen erfahren. Konkret beschäftigt Plutarch in seinem Dialog »Über die erloschenen Orakel« (*De defectu oraculorum* mor. 409e-438d) das Problem, wie es sein kann, dass zahlreiche Orakelstätten Griechenlands eingegangen sind, wenn es angeblich die ewigen Götter sind, die sie gestiftet haben. Eine Lösung ermöglicht die Dämonologie, indem alles, was den ewigen Göttern aufgrund ihrer Unveränderlichkeit nicht zugerechnet werden kann, den Dämonen als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen zugeschrieben wird (mor. 414c-415c; 416c-418d). Wenn die Dämonen nichts anderes als leiblose Seelen sind, haben sie auch an Tugend und Schlechtigkeit der Seele in un-

*»Wo Zeit und Ewigkeit, Werden/ Vergehen und Sein, Menschliches und Göttliches derart kompromisslos und ohne Schnittmenge einander gegenübergestellt werden, da wird die Frage unausweichlich, wie Gott und Mensch überhaupt noch miteinander kommunizieren können.«*

terschiedlichem Maße Anteil. So wird es denkbar, dass ein Orakel durch die Güte eines Dämons irgendwann entsteht und aufgrund seiner Schlechtigkeit irgendwann auch wieder vergeht. Hier wie schon bei Philon ergibt sich aber auch eine Ambivalenz zwischen der Rolle der Dämonen als zwischen Göttern und Menschen »dolmetschende Natur« (mor. 416f) und ihrer unweigerlichen Kontamination mit dem Leiblichen beim Abstieg in die menschliche Welt. In Plutarchs Schrift »Über das Mondgesicht« (*De facie in orbe lunae* mor. 920a-945e) löst ein Mythos das Problem so, dass die durch den Tod des Menschen entlebten Seelen erst später zu Dämonen und damit auch zu Mittlern zwischen Göttern und Menschen werden (mor. 940f-945d). Eine andere Lösung bietet der Mythos im Dialog »Über das Daimonion des Sokrates« (*De genio Socratis* mor. 575a-598f).<sup>14</sup> Dort wird der menschliche Geist (gr. *nous*), der selbst nicht Teil der Seele, sondern von ihr verschieden ist, mit einem Dämon identifiziert, der zwar mit einer Seele verbunden sein kann, aber keinesfalls mit ihr in einen Leib eingeht, sondern die dadurch entstandene Leib-Seele-Einheit von außen her lenkt (mor. 590b-592e). Der Dämon vermittelt dann zwar zwischen einem Menschen und den Göttern, steht aber seinem Wesen nach den Göttern bedeutend näher.

### 3.2.4 Zusammenfassung

Lenken wir von Plutarch aus den Blick zurück auf den Hebräerbrief, so sind einige grundlegende Gemeinsamkeiten in beider Denken nicht zu übersehen. In seiner Sicht auf Welt und Wirklichkeit unterscheidet Plutarch streng zwischen dem wahren Sein, das zeitlos ist und daher auch keinerlei Veränderung kennt, einerseits und dem Veränderlichen, das in der Zeit entstanden ist und daher auch wieder vergehen wird, andererseits. Dem entspricht die grundsätzliche Unterscheidung des Hebräerbriefes zwischen der erschütterlichen Welt, die unvermeidbar ihrem Ende entgegengeht, und dem unerschütterlichen Reich, an dem die Gläubigen jetzt schon Anteil erhalten und das ihnen nach dem Niedergang des Erschütterlichen endgültig zuteil werden wird. Der in der philosophischen Spekulation bei Plutarch monotheistisch gedachte Gott ist streng transzendent und als Inbegriff des wahren Seins den Wechselfällen des menschlichen Lebens enthoben. Daraus entsteht die Frage nach etwaigen Vermittlungsinstanzen zwischen Gott und den Menschen, die Plutarch in den Dämonen findet. Deren Position bestimmt er allerdings nicht eindeutig, sondern verknüpft sie einmal mehr mit dem Schicksal der menschlichen Seelen und rückt sie ein

andermal ihrem Wesen nach näher an den Gott heran. Der Hebräerbrief ist in dieser Hinsicht klar: Die notwendige Vermittlung zwischen Gott und den Menschen können letztlich nicht die Engel leisten, sondern nur Gottes Sohn, der einerseits selbst Gott ist und andererseits als Mensch dem Vater gegenüber Gehorsam gelernt hat (Hebr 1; 5,7-9).

## 4. Eschatologie im Hebräerbrief

Im bisherigen Gang unserer Untersuchung haben wir uns auf Seiten des Hebräerbriefes auf jene fünf Stellen konzentriert, an denen die frühchristliche Parusievorstellung, wenn auch eigentümlich umgeformt, irgendwie noch durchscheint. Davon ausgehend haben wir mittelplatonisches Quellenmaterial ausfindig gemacht, das unseres Erachtens als denkerischer Hintergrund für die Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief in Frage kommt. Schließlich kehren wir nun zum Hebräerbrief zurück und stellen den Vergleich mit Philon und Plutarch auf eine breitere Grundlage, indem wir weitere Texte des Hebräerbriefes in unsere Betrachtung mit einbeziehen. Dieser letzte Schritt scheint geeignet, ein vollständigeres und plastischeres Bild von der mittelplatonisch inspirierten Eschatologie des Hebräerbriefes zu vermitteln.

### 4.1 Urbild und Abbild

Das für die mittelplatonische Weltanschauung konstitutive Schema von ewigem, unveränderlichem Urbild und zeitlichem, veränderlichem Abbild lässt sich meines Erachtens in zwei Motivkomplexen des Hebräerbriefes wiederfinden. Der erste begegnet in den zentralen Kapiteln Hebr 8-9. Das von Mose auf Erden errichtete Zelt der Begegnung (Ex 25,40) ist für den Verfasser lediglich ein »Abbild und Schatten« des himmlischen »Urbildes«, das Mose auf dem Berg Sinai gesehen hatte (Hebr 8,5; 9,23). Dabei scheint er nicht nur an eine allgemeine Analogie zwischen beiden Wirklichkeiten zu denken, sondern an eine detailgetreue Abbildung, in der dem irdischen Heiligtum mit seinen zwei Räumen (Heiliges und Allerheiligstes) ein eben solches im Himmel entspricht. Noch deutlicher wird dieser Zusammenhang beim zweiten Motivkomplex, der den Blick über das Heiligtum hinaus auf Stadt und Welt weitet, in denen es sich befindet. Wie der Hebräerbrief zwischen dem irdischen und himmlischen Heiligtum unterscheidet (Hebr 8,2.5.; 9,1. 11. 23.24), so auch zwischen hiesiger und künftiger Stadt (Hebr 11,10.16; 12,22; 13,14) und



zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt (Hebr 1,6; 2,5; 11,3). Alle drei Aspekte begegnen auch bei Philon, wenn er den Schöpfer der Welt mit einem Architekten vergleicht, der die bei ihm in Auftrag gegebene Stadt nicht einfach drauflos baut, sondern nach einem vorher ausgedachten Plan, der alle Einzelheiten umfasst: »Heiligtümer, Sportplätze, Amtshäuser, Marktplätze, Häfen, Schiffshäuser, Gassen, Befestigungsanlagen, Fundamente von Häusern und öffentlichen Gebäude« (opif. 17). Ebenso ist nach Philon die Welt erschaffen worden als »jüngeres Abbild eines älteren, das so viele wahrnehmbare Arten umfassen sollte, wie in jenem verstandesmäßige sind« (opif. 16). Der Hebräerbrief scheint ähnlich zu denken: Die wahrnehmbare Welt ist nicht nur im Allgemeinen das veränderliche Abbild eines unveränderlichen Urbildes, sondern im Besonderen sind es auch alle Einzelheiten in ihr.

#### 4.2 Glaubenserkenntnis

Die zum Heil notwendige Einsicht in die wahren Gründungsverhältnisse der Welten, der wahrnehmbaren wie der verstandesmäßigen, vermittelt nach Hebr 11,3 der Glaube: »Im Glauben erkennen wir, dass die Welten durch das Wort Gottes erschaffen sind, so dass aus Unsichtbarem das Sichtbare entstanden ist.« Wie bei Philon hat Gott die Welt nicht nach einem vorgegebenen Muster geschaffen, sondern beide Welten, die unsichtbare in seinen Gedanken und die sichtbare, in der wir leben, gehen auf sein schöpferisches Wort zurück. Die unsichtbare Welt ist dem gläubigen Menschen durch rationale Erkenntnis zugänglich. Das bezeugen nach Hebr 11,9f.13-16 Abraham und die Seinen, indem sie sich auch dann noch als »Fremde und Gäste auf Erden« bekennen, nachdem sie sich bereits im verheißenen Land niedergelassen haben. Dadurch geben sie zu verstehen, dass sich die an sie ergangenen Verheißungen in dieser Welt gar nicht erfüllen konnten, sondern nur in der anderen mit den festen Fundamenten, d. h. in der unerschütterlichen Welt des Himmels. Wie ist dann aber Hebr 12,22 zu verstehen, wonach die Gläubigen des Neuen Bundes bereits hinzutreten sind »zum Berg Zion und zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem«, obwohl sie doch noch auf Erden leben und Hebr 13,14 ausdrücklich sagt, dass auch sie »hier keine bleibende

Stadt haben, sondern die künftige suchen«? Hier verbinden sich zwei Gedanken, die wir unabhängig voneinander schon erwähnt haben. Einerseits haben die Gläubigen, wenngleich sie noch auf Erden leben, schon freien Zutritt zum himmlischen Heiligtum (Hebr 10,19). Andererseits gelangen sie in das Allerheiligste des Himmels nicht anders als Christus selbst, nämlich durch den Tod; dorthin ist er ihnen durch seinen Tod am Kreuz vorausgegangen, und dort werden sie ihm nach ihrem eigenen Tod wieder begegnen (Hebr 9,11 f.27 f.). Dieser doppelte Standort der Gläubigen während ihres Erdendaseins hat eine bemerkenswerte Analogie in Plutarchs Dämonologie. Nach Hebr 12,23 sind die Gläubigen auch »zu den Geistern der vollendeten Gerechten« im Himmel bereits hinzutreten. Dies geschieht nicht anders als im Geiste, nämlich durch die geistige Erkenntnis der wahren Weltverhältnisse, die der Glaube ermöglicht (Hebr 11,3). Ähnlich weilt nach Plutarch der Geist des Menschen, verstanden als sein Dämon, außerhalb des Leibes in der Nähe der Götter (mor. 590b-592e).

#### 4.3 Der seiende Richtergott

Wer jetzt schon im Geiste und nach dem Tod vollends zu Gott hinzutreten will, der muss nach Hebr 11,6 zwei grundlegende Dinge von ihm glauben, nämlich »dass er ist und die belohnt, die ihn suchen«. Nun kann man die Seinsaussage so verstehen, dass sie gegen eine atheistische Position schlicht die Existenz Gottes behauptet (vgl. Ps 14,1; 53,2). Auf dem ganzen Hintergrund, den wir bisher aufgezeigt haben, liegt es jedoch nahe, damit mehr zu verbinden. Gott existiert nicht nur, er *ist* im emphatischen Sinne des Wortes, d. h. er kennt kein Werden und Vergehen, sondern ist zeitlos, ewig, beständig und stets sich selbst gleich. Er ist derjenige, von dem man das Sein zuallererst aussagen muss, während man es von allem anderen Seienden nur in davon abgeleiteter Weise überhaupt aussagen kann.

*»Gott existiert nicht nur, er ist im emphatischen Sinne des Wortes, d. h. er kennt kein Werden und Vergehen, sondern ist zeitlos, ewig, beständig und stets sich selbst gleich. Er ist derjenige, von dem man das Sein zuallererst aussagen muss, während man es von allem anderen Seienden nur in davon abgeleiteter Weise überhaupt aussagen kann.«*

Was Ps 102,26-28 (LXX) in dieser Weise von Gott aussagt, das überträgt Hebr 1,10-12 auf Gottes Sohn: Er bleibt, d. h. er verändert sich nie und findet daher auch kein Ende, während die Himmel – hier verstanden als der obere Teil der sichtbaren Welt – eines Tages endgültig vergehen werden. Nur so kann er auch als Richter fungieren und denen, die ihn suchen, als Lohn den Einzug ins himmlische Allerheiligste gewähren, das den

Gläubigen auf Erden als Heimat, zu der sie unterwegs sind, verheißen ist.

#### 4.4 Zusammenfassung

Was kann man als Ergebnis unseres Durchgangs über die spezifische Eschatologie des Hebräerbriefes in kurzen Worten sagen? Der Hebräerbrief lässt ein Verständnis von Welt und Wirklichkeit erkennen, das deutliche Affinitäten zu den mittelplatonischen Vorstellungen eines Philon oder Plutarch aufweist. Mit ihnen unterscheidet er grundlegend zwischen zwei Wirklichkeitsbereichen: dem des unerschütterlichen Seins, das sich selbst stets gleich bleibt, und dem des Werdens und Vergehens, in dem es nichts Beständiges gibt. Gott selbst, sein Sohn sowie die entscheidenden Heilsereignisse gehören allesamt zur wahrhaft seienden Welt des Himmels, zu der die Gläubigen im Geiste bereits Zugang haben, wenn sie auch leiblich noch in dieser Welt zu Hause sind. Dieser Heilsstand der Gläubigen ist durch den Opfertod Christi am Kreuz ein für allemal begründet worden; mit dem endgültigen Vergehen der Welt und dem zweiten Erscheinen Christi wird er nur noch offenbar. Da die vergängliche Welt für den einzelnen Menschen mit seinem Tod endgültig vergeht, offenbart sich ihm in diesem Augenblick die ewige Welt des Himmels, wo er Gott als seinem Richter und Christus als seinem Mittler im himmlischen Allerheiligsten begegnet.

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. E. Gräßer, Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes, ZNW 77 (1986), 160-179; E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (FRLANT 37), Göttingen 1938.
- <sup>2</sup> Vgl. W. Eisele, Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief (BZNW 116), Berlin/New York 2003.
- <sup>3</sup> Man sieht an dieser Stelle sehr schön, wie der Hebräerbrief traditionelle Sprach- und Denkmuster nebeneinander in ihrem althergebrachten und in einem neuen Sinn verste-

hen und benutzen kann. So bezeichnet der Begriff »Himmel« in Hebr 12,25 f. nacheinander zwei völlig verschiedene Dinge. In V. 25 sind die »Himmel« der Bereich des Unerschütterlichen und Beständigen, im Gegensatz zur erschütterlichen und unbeständigen Erde. Dagegen steht »Himmel« in V. 26 für den oberen Teil der geschaffenen und vergänglichen Welt und der Merismus »Himmel und Erde« entsprechend für die Schöpfung als Ganze (vgl. Gen 1,1).

- <sup>4</sup> Eisele, Reich, 132.
- <sup>5</sup> Vgl. M. Baltes, Mittelplatonismus, in: DNP Bd. 8, Stuttgart/Weimar 2000, 294-300: 294.
- <sup>6</sup> Vgl. zu beiden Eisele, Reich, 149 f.
- <sup>7</sup> Alle Übersetzungen von Philon- und Plutarchtexten nach: Eisele, Reich, 431-488 (gelegentlich leicht verändert).
- <sup>8</sup> U. Fischer, Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum (BZNW 44), Berlin 1978, 200.
- <sup>9</sup> Vgl. P. Prestel/S. Schorch, Genesis. Das erste Buch Mose, in: Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare I, Stuttgart 2011, 145-257: 157.
- <sup>10</sup> Nur unter diesem Vorbehalt lässt sich auch von einer »hellenistischen Eschatologie« sprechen; vgl. N. Walter, »Hellenistische Eschatologie« im Frühjudentum – ein Beitrag zur »Biblischen Theologie«, ThLZ 110 (1985), 331-348; ders., »Hellenistische Eschatologie« im Neuen Testament, in: E. Gräßer/O. Merk (Hg.), Glaube und Eschatologie, FS W.G. Kümmel, Tübingen 1985, 335-356.
- <sup>11</sup> Ursprünglich sind *daimon* und *theos* im Griechischen austauschbare Begriffe zur Bezeichnung eines Gottes (vgl. z. B. Hom. Il. I 222). Daneben verwendet Hesiod (op. 121-126) *daimon* für die Seelen der Verstorbenen. Letzteres verbindet sich bei Philon und Plutarch mit der platonischen Vorstellung von der Mittlerfunktion der Dämonen. Vgl. Dämonen V.A (S.I. Johnston), DNP 1, Stuttgart/Weimar 1997, 261.
- <sup>12</sup> Alle Übersetzungen von Texten Platons nach: Platon, Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch (hrsg. von G. Eigler), Darmstadt <sup>2</sup>1990.
- <sup>13</sup> Eisele, Reich, 268.
- <sup>14</sup> Zu beiden Mythen vgl. W. Eisele, Jenseitsmythen bei Platon und Plutarch, in: M. Labahn/M. Lang (Hg.), Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (ABG 24), Leipzig 2007, 315-340: 325-332.