

115,924^b.

Die
Heilsbedeutung des Todes Christi
im Hebräerbrief.

Inaugural - Dissertation

behufs Erlangung des Grades eines

Doctors der Theologie

verfasst und mit Genehmigung

Einer hochwürdigen theologischen Facultät

der Kaiserlichen Universität zu Jurjew (Dorpat)

zur öffentlichen Vertheidigung bestimmt

von

Alfred Seeberg.

Mag. theol.

Ordentliche Opponenten:

Prof. D. F. Hörschelmann. — Prof. D. W. Volck. — Prof. D. F. Mühlau.

Jurjew (Dorpat).

Druck von C. Mattiesen.

1895.



Gedruckt mit Genehmigung der theologischen Fakultät.
Jurjew den 14. März 1895.

№ 33.

Dekan J. Kersten.

0 127 8 75

Die Heilsbedeutung des Todes Christi im Hebräerbrieft.

Die Heilsbedeutung welche dieser Brief dem Tode Christi beilegt, hängt auf's engste mit der Lehre vom Hohepriester zusammen, auf welche wir deshalb einzugehen genöthigt sind. Wir machen dabei den Abschnitt 4,14 bis 5,10 zum Ausgangspunkt.

Den grossen Hohepriester, der durch die Himmel geschritten ist und sich zur Rechten der Herrlichkeit gesetzt hat (1,3), bezeichnet der Verfasser 4,14 appositionell als Jesus den Sohn Gottes, nicht um damit seine Erhabenheit bemerklich zu machen ¹⁾ oder um an seine beiden Naturen zu erinnern ²⁾, sondern um hervorzuheben, dass der erhabene Hohepriester eben derselbe ist, welcher auf Erden als Organ des göttlichen Heilswillens gewirkt hat. Weil dieser Jesus ein solcher Hohepriester ist, sollen wir das Bekenntniss fest ergreifen. Unter *ὁμολογία* ist nicht das Bekennen von dem Hohepriestertum Christi verstanden, denn dann hätte es heissen müssen *κρατῶμεν ταύτης τῆς ὁμολογίας* ³⁾, und überhaupt nicht ein Bekennen, denn das Verbum *κρατεῖν* verlangt an ein solches zu denken, das sich ausserhalb der Leser befindet. Nur das Bekenntniss im Sinne einer objectiven Grösse kann gemeint sein und dass das Fest-

1) Gegen Lünemann.

2) Gegen Westcott.

3) Gegen Storr und Weiss.

halten von etwas eine subjective Stellung involvirt, ist ja richtig, aber beweist doch nichts gegen den objectiven Character des Festgehaltenen¹⁾. Uebrigens hat κρατεῖν im vorliegenden Fall schwerlich die Bedeutung festhalten, denn in dieser Bedeutung pflegt es nicht mit dem Genetiv sondern mit dem Accusativ verbunden zu werden²⁾, und der Mahnung zum Festhalten entspricht nicht der vorhergehende Participialsatz, welcher dieser Mahnung Nachdruck verleihen soll. Dass wir einen erhabenen Hohepriester haben, bildet keinen passenden Grund dafür, dass wir an der Anerkennung seiner festhalten sollen, wohl aber dafür, dass wir ihn anerkennen sollen. Demnach wird das mit dem Genetiv verbundene Verbum κρατεῖν hier ebenso wie 6,18 und im Unterschiede von κατέχευ 10,23 im Sinne von fest erfassen oder ergreifen zu verstehen sein³⁾. Das Taufbekenntniss d. h. den Inhalt desselben sollen die Leser sich völlig zu eigen machen und sie sollen so thun, weil sie nicht nur einen erhabenen sondern auch einen mitleidigen Hohepriester haben. Der begründende Satz des 15. Verses kann, wenn wir κρατεῖν richtig verstanden haben, nicht ein solches anführen, durch das wir in den Stand gesetzt werden, am Bekenntniss festzuhalten⁴⁾. Die Begründung bezieht sich vielmehr auf die mit κρατῶμεν ausgesprochene Mahnung und tritt demnach in eine Reihe mit dem Participialsatz ἔχοντες κτλ. Die Erhabenheit wäre kein hinreichendes Motiv das Bekenntniss zu ergreifen, wenn der in derselben befindliche nicht zugleich Mitleid mit unsern Schwachheiten besässe. Dass letzteres der Fall ist, spricht der Verfasser in einem negativen und positiven Satze aus. Wir haben nicht einen Hohepriester,

1) Gegen Weiss.

2) Vgl. Bleek z. St.

3) Vgl. Tittmann bei Bleek und auch Westcott.

4) Gegen Hofmann und Weiss.

der nicht wie man etwa angesichts seiner Erhabenheit meinen könnte — dieses subjective Moment liegt in der Wahl der Negation *μή* — im Stande wäre, mit unsern Schwachheiten Mitleid zu haben. Pluralisch von den Schwachheiten redet der Verfasser, weil er an die verschiedenen Erscheinungsformen der sittlichen Schwachheit denkt, welche auch dem Christen anhaftet. Der Christ soll das Bekenntniss fest erfassen, weil der erhabene Hohepriester seinem immer wieder sich geltend-machenden sittlichen Unvermögen gegenüber nicht mitleidslos gegenüber steht; vielmehr ist mit ihm ein solches geschehen, welches die Gewähr dafür bildet, dass er Mitleid mit uns hat. In allen Stücken ist er versucht worden, so dass er weiss, was es um die Lage des in Versuchung befindlichen ist. Seine Versuchung aber hat stattgefunden *καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας*. Bei der Aehnlichkeit kann entweder an die Aehnlichkeit gedacht werden, welche zwischen den Versuchungen Christi und den unsrigen besteht, oder an die Aehnlichkeit, welche zwischen ihm und uns besteht. Jene von der altlateinischen Uebersetzung vertretene Auffassung wird heute fast allgemein anerkannt, diese dagegen findet sich in der Uebersetzung der Vulgata, bei Primasius und Chrysostomus. Im ersten Fall würde die Aehnlichkeit der Versuchung ihre Beschränkung dadurch erhalten, dass die Sünde bei Christo hinweg zu denken ist, entweder so, dass die Versuchung nicht zur Sünde führte ¹⁾, oder so, dass sie nicht an Sünde anknüpfte ²⁾, oder so, dass diese beiden Momente verbunden werden ³⁾. Bei all diesen Erklärungen aber würden die Worte *χωρὶς ἁμαρτίας* einen Gegensatz enthalten, der unbedingt eine Partikel des Gegensatzes gefordert hätte. Zudem passt die Ein-

1) So Lünemann.

2) z. B. Weiss.

3) So Hofmann.

schränkung der von Christus erfahrenen Versuchungen nicht in einen Zusammenhang, in welchem ja der Nachdruck auf der Schwere seiner Versuchung liegt, und noch unpassender wäre die Notiz, dass seine Versuchung ihn nicht zur Sünde führte. Demnach bezieht sich καὶ ὁμοιότητα auf die zwischen ihm und uns vorhandene Aehnlichkeit. So besteht keine Nöthigung χωρὶς ἁμαρτίας mit πεπειρασμένον zu verbinden, was der angeführten Gründe wegen unstatthaft ist ¹⁾. Χωρὶς ἁμαρτίας gehört vielmehr eng mit καὶ ὁμοιότητα zusammen. Die Versuchung fand gemäss einer zwischen ihm und uns bestehenden Aehnlichkeit statt, die gesondert von der Sünde besteht, sofern nämlich letztere bei ihm nicht vorhanden war. Nicht auf καὶ ὁμοιότητα, sondern auf χωρὶς ἁμαρτίας liegt der Ton. Er wurde versucht in allen Stücken gemäss einer Aehnlichkeit (mit uns) ohne Sünde. Es handelt sich also nicht um eine Einschränkung der Versuchung, sondern letztere soll als eine solche hingestellt werden, die angesichts seiner Sündlosigkeit ihres gleichen nicht an der Versuchung irgend eines anderen Menschen hat. Hat er nun die Versuchung in ihrer äussersten Macht erfahren, dann kann es ihm nicht an Mitleid fehlen denen gegenüber, deren eigene Kräfte nicht reichen, um der Versuchung Herr zu werden. Giebt es aber einen solchen in himmlischer Herrlichkeit befindlichen Hohepriester, so ist Grund vorhanden, sich an den Inhalt christlichen Bekenntnisses anzuklammern oder, wie sich nun der Verfasser ausdrückt, mit Freimüthigkeit zum Thron der Gnade hinzuzutreten. Unter dem Thron der Gnade ist weder der Thron Gottes noch der Thron Christi zu verstehen, sondern der Thron ist gemeint, welchen der Vater Jesu Christi oder der Gott der Gnade inne hat.

1) Gegen Westcott.

Dem Gott, dessen Verhältniss zu den Menschen durch die Person Jesu Christi bestimmt ist, sollen die Leser im Geiste nahen, um Barmherzigkeit zu empfangen und Gnade zu finden zu rechtzeitiger Hilfe. Die Barmherzigkeit gilt den Elenden, die Gnade den Schuldigen. Der Elende bedarf eines Empfanges, der Schuldige dessen, dass er die Gesinnung der Gnade findet. Er findet sie aber *εἰς ἔχαιρον βοήθειαν*. Angesichts des Zusammenhanges von V. 16 und 15 kann es keinem Zweifel unterliegen, dass es sich bei der *βοήθεια* um diejenige göttliche Hilfe handelt, deren der Mensch bedarf, um aus der Versuchung zur Sünde als Sieger hervorzugehen. Das Substantiv ist also hier genau in demselben Sinne gemeint, in welchem das entsprechende Verbum 2,18 gebraucht ist. Um eine Hilfe handelt es sich, die behufs Erreichung sittlicher Zwecke ergeht. Diese Hilfe wird nun als *ἐχαιρος* bezeichnet. Letzteres Adjectiv enthält denselben Doppelsinn, wie unser deutsches „rechtzeitig“, und kann sich demgemäss darauf beziehen, dass etwas zu der Zeit eintritt, da man sein bedarf, oder zu der Zeit, da es noch nicht zu spät ist davon Gebrauch zu machen. Letztere Bedeutung ist im vorliegenden Zusammenhang damit ausgeschlossen, dass es sich ja nicht um eine Hilfe handeln kann, deren die Leser einer bestimmten Versuchung gegenüber bedürfen¹⁾, sondern nur um eine solche, deren sie allen fortgehenden Versuchungen gegenüber angesichts ihrer Schwachheiten bedürfen. In den Gnadenstand also sollen sie eintreten, damit sie dann, wenn sie in ihrem sittlichen Kampf dessen bedürftig sind, des göttlichen Beistandes theilhaftig werden²⁾. Die Gemeinschaft mit Gott bringt die Kraft mit sich die Sünde zu überwinden.

1) Gegen Bleek, Lünemann und Weiss.

2) Vgl. Hofmann.

Der Abschnitt 5, 1—10, welcher ein zusammenhängendes Gedankengefüge enthält, dient, wie sich zeigen wird, zur Begründung der Mahnung 4,16. Was in V. 1 von jedem Hohepriester gesagt wird, bezieht sich auf die gesetzlichen Hohepriester und zwar so, dass die Aussage über letztere irgend wie auf Christus anwendbar sein muss, denn um den Nachweis dessen handelt es sich ja, dass Christus ein Hohepriester ist, dem wir mit Freimüthigkeit zu nahen Grund haben. Von dem gesetzlichen Hohepriester heisst es, dass er von Menschen genommen zum besten von Menschen eingesetzt werde bezüglich des Verhältnisses derselben zu Gott. Würde der Satz nur so weit reichen, dann könnte der Participialsatz *λαμβάνόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων* nicht im Sinne einer Causalangabe gemeint sein¹⁾. Nun aber fährt der Verfasser in einem Zwecksatz fort, in welchem er sagt, dass jeder Hohepriester entsprechend der ihm eignenden Beschaffenheit dazu berufen ist, die Sünden gut zu machen. Da nun diese Beschaffenheit, auf welcher im ganzen Satzgefüge deutlich der Ton liegt, ihren Grund in der menschlichen Natur der gesetzlichen Hohepriester hat, so wird jener Participialsatz doch als Causalangabe gemeint sein²⁾.

Jeder gesetzliche Hohepriester wird eingesetzt, um *δῶρα* und *θυσίαι* darzubringen. Diese Worte, welche hier, da sie nebeneinander stehen, nur im engeren Sinne gemeint sein können, unterscheiden sich so wie die Darbringung von etwas Leblosem und die von etwas Lebendigem. Ein Lebloses aber wurde vom Hohepriester am grossen Versöhnungstage — an diesen denkt der Verfasser stets bei seinen Aussagen von den gesetzlichen Hohepriestern — dargebracht, indem er das Rauchwerk anzündete. Nur

1) Vgl. Hofmann.

2) Vgl. Weiss.

auf dieses ¹⁾ und nicht auf das Mehlopfer ²⁾ ist daher *δῶρον* zu beziehen. Der Hohepriester wird dem entsprechend, dass er aus Menschen genommen, eingesetzt, damit er als ein solcher opfere, welchem das Vermögen des *μετριοπαθεῖν* innewohnt. Letzteres Verbum bezieht sich auf das massvolle Empfinden, auf das Empfinden, welches die Mitte hält zwischen Gleichgültigkeit und übermässigem Affect. Das Vermögen einer ruhigen Stimmung eignet nun den gesetzlichen Hohepriestern in Bezug auf die *ἀγνοοῦντες* und *πλανώμενοι*, d. h. in Bezug auf die, welche Schwachheitssünden begehen und welche vom vorgeschriebenen Wege abweichen. Unpassend und unmotivirt ist die Beschränkung der *ἀγνοοῦντες* auf diejenigen, welche ohne ihr Wissen sündigen, denn *ἀγνοεῖν* entspricht dem hebräischen *בְּלִיַּת* und dieses geben die LXX durch *ἀμαρτάνειν ἀχουσίως* wieder. Um ein solches Sündigen handelt es sich also, welches aus Schwachheit der sündhaft gerichteten Menschennatur geschieht. Nur derjenige Hohepriester, der sich in die Schwäche der sündigen Menschennatur zu versetzen vermag und demgemäss nicht über jede Sünde in heiligem Zorn entbrennt, ist geeignet seines Amtes zu walten. Also nur deshalb weil gegenüber den Sündern, sofern sie *ἀγνοοῦντες* und *πλανώμενοι* sind, ein Mitgefühl am Platz ist, bezeichnet der Verfasser dieselben mit jenen beiden Worten, und nicht thut er es, weil der Hohepriester nur für Verfehlungssünden ein Opfer darbringen durfte, denn in dieser Beziehung war ja das Thun der Hohepriester nicht an seine subjectiven Empfindungen, sondern an objective Normen gebunden ³⁾. Nur deshalb bedarf es des hohepriesterlichen Mitgefühles, weil es in der Natur der Sache liegt, dass der nicht eines Amtes wal-

1) Vgl. Hofmann, Keil und Weiss.

2) z. B. Westcott.

3) Gegen Ebrard und Weiss.

ten kann, der kein Verständniss für die Berechtigung desselben hat. Dieses Verständniss wohnt nun den Hohepriestern als Menschen inne, denn als solche wissen sie sich selbst mit Schwachheit behaftet und als solche haben sie die gesetzliche Obliegenheit nicht nur für die Sünden des Volkes sondern auch für die eigenen Sünden darzubringen. Nicht selbständig nämlich, sondern noch von ἐπέι abhängig ist der Satz καὶ δι' αὐτὴν ὀφείλει gemeint, denn der Inhalt desselben erlaubt keine Coordination mit dem Verbum καθίσταται ¹⁾. Nicht bloss die eigene menschliche Natur, sondern auch die Berufsthätigkeit überführt die Hohepriester von ihrer Sündhaftigkeit, die ihnen als Menschen eignet und die sie mit milder Gesinnung gegenüber andern Sündern erfüllt. Neben die erste Bestimmung des Hohepriestertums tritt in V. 4 eine zweite, denn dass hier ein ganz neuer Abschnitt beginnen sollte, ist schon wegen des einleitenden καὶ völlig undenkbar ²⁾. War bisher gesagt, dass jeder Hohepriester eine mitleidige Gesinnung haben muss, so wird nun gesagt, dass Gott es ist, welcher das hohepriesterliche Amt mittheilt.

Nicht sich selbst, sagt der Verfasser, nimmt jemand die Ehre, sondern berufen von Gott. Dem eigenmächtigen Nehmen stellt er das Nehmen auf Grund göttlicher Berufung entgegen. Das Nehmen aber hat zu seinem Object die Ehre, unter welcher hier natürlich nur die in Frage kommende Ehre, nämlich die Ehre der hohepriesterlichen Würde verstanden werden kann. Wenn es nun heisst, das diese jemand nicht sich selbst nehme, sondern nachdem er von Gott berufen, so darf man diesen Satz nicht dem andern gleichsetzen, dass niemand d. h. kein Hohepriester sich die Ehre selbst nehme, son-

1) Vergl. Hofmann.

2) Gegen Weiss.

dern u. s. w.¹⁾, denn in jenem Fall wird gesagt, was jemand thut und was er nicht thut, und in diesem Fall wird gesagt, was jeder einzelne thut und was er nicht thut. In jenem Fall handelt es sich um den Eintritt in das Amt, welcher zugleich Ursprung desselben ist, in diesem dagegen um den Eintritt in das Amt, welches bereits vorhanden war²⁾. Bei der irrigen Erklärung, wonach οὐ τις hier die Bedeutung von οὐδείς hat, befindet man sich angesichts der weiteren Worte καθώσπερ καὶ Ἀαρὼν in einer üblen Lage, denn was sollen diese Worte nun heissen? Man sagt, jeder einzelne ergreife sein Amt, indem er grade ebenso wie Aaron berufen sei, aber das ist nicht richtig, denn 1) werden die einzelnen Träger nicht grade ebenso wie Aaron berufen, vielmehr ist ihre Berufung in der seinigen beschlossen, und 2) wäre nicht ersichtlich, wozu doch der Verfasser diesen merkwürdigen Zusatz, wenn er auch einen Sinn enthielte, gemacht haben sollte. Man hat nun allerdings angenommen, dass er dabei die seit Herodes durch weltliche Macht eingesetzten Hohepriester nicht als solche habe gelten lassen wollen³⁾, aber abgesehen davon, dass in dem Zusammenhang seiner Gedanken zu diesem Excurs doch wenig Anlass vorlag, ist jene Auskunft schon deshalb verfehlt, weil der Verfasser ja nicht von einer Einsetzung, sondern einer Berufung redet. Er will nur sagen, dass man die noch nicht vorhandene hohepriesterliche Ehre nicht nehmen könne, ohne von Gott berufen zu sein. In diesem allgemeingültigen Satz muss sich τις auf einen solchen beziehen, der eines neuen hohepriesterlichen Berufes Träger wird. Schliesst man nun die Worte καθώσπερ καὶ Ἀαρὼν an das Vorhergehende an, so wäre die Aussage

1) So gewöhnlich.

2) Vgl. Hofmann.

3) So noch Westcott.

von dem Jemand als eine solche hingestellt, die ihres gleichen auch an Aaron hat. Nun hat sie aber ihres gleichen nicht auch an Aaron, sondern nur an ihm. Thatsächlich fehlt *καί* in der Vulgata, in der syrischen Uebersetzung, sowie in C* und D*. Die Hinzufügung von *καί* ist höchst begreiflich, wenn der Abschreiber *οὗ τις* so fasste, wie es heute die Meisten verstehen. Ist nun aber *καί* unecht, dann liegt die Verbindung mit dem Folgenden angesichts des dem *καθ' ὅσον* entsprechenden *οὕτως* am nächsten. Von dem allgemeingültigen Satz macht der Verfasser die Anwendung. Grade wie Aaron habe auch Christus sich nicht selbst verherrlicht Hohepriester zu werden, sondern der habe ihn verherrlicht, welcher zu ihm gesprochen, wie in Psalm 2, 7 zu lesen steht. Dass der Verfasser Gott, sofern er Christum zum Hohepriester macht, als den bezeichnet, welcher gesprochen „mein Sohn bist du“, kann nicht daraus erklärt werden, dass dieses Wort eine Weissagung auf jenes Thun war, denn das war es nicht ¹⁾, sondern nur daraus, dass die Bestellung zum Sohn eine That Gottes ist, welche seine Einsetzung zum Hohepriester fordert. Derjenige, welcher Christum dazu bestimmte, Organ göttlicher Heilswirksamkeit zu sein, hat ihn wegen dieser Bestimmung zum Hohepriester gemacht, denn letztere bringt es mit sich, dass er Hohepriester wird. In dem zweiten Psalm 110, 4 entlehnten Citat kommt Christus als Hohepriester *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* zu stehen, das heisst als ein solcher, der in einer Reihe mit Melchisedek steht, um demgemäss die Ehre des letzteren zu theilen. Indem hiemit die Würdestellung des N. T.-lichen Hohepriesters zur Sprache kommt, geht das Citat über seinen nächsten Zweck hinaus, als welcher darin besteht zu zeigen, dass der Gott, welcher sich im A. T. geäussert, dieser Aeussderung ent-

1) Gegen Ebrard.

sprechend, Christum ebenso wie Aaron zum Hohepriester verherrlichen musste.

In V. 7 und 8 zeichnet nun der Verfasser den Weg, welchen die göttliche Berufung zum Hohepriester Jesum gehen hiess, und zwar so, dass er dabei erkennen lässt, wie dieser Weg es mit sich brachte, dass Jesu Hohepriestertum dieselben Merkmale aufweist, welche in V. 1 bis 3 dem gesetzlichen Hohepriester beigelegt wurden, nur mit dem Unterschiede, der sich daraus ergab, dass das eine Mal ein sündiger Mensch und das andere Mal der sündlose Gottessohn Träger hohepriesterlichen Berufes war.

Die Zeitbestimmung ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, welche dem Hauptsatz vorangestellt ist und welche dem τελειωθείς in V. 9 entspricht, wird weder mit dem Hauptsatz ἔμαθεν allein ¹⁾ noch auch mit dem Nebensatz προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς allein, sondern mit dem Haupt- und Nebensatz zugleich ²⁾ zu verbinden sein, denn für keine jener Beschränkungen liegt ein Grund vor. Die Bezeichnung „Fleischestage“ für das Erdenleben Jesu ist aber durch die Rücksicht auf die Schwachheit, der seine menschliche Natur damals unterworfen war, veranlasst. Während seiner Fleischestage, heisst es, habe er Gebete und Flehen Gotte dargebracht, denn die an sich mögliche Verbindung von πρὸς τὸν δυνάμενον mit δεήσεις τε καὶ ἐκτετηρίας ³⁾ entspricht der Construction des Satzes weniger gut als die mit προσενέγκας ⁴⁾; übrigens bleibt der Gedanke in beiden Fällen der gleiche. Um den flehentlichen Character der Bitten zu kennzeichnen, welche der in Noth befindliche aussprach, fügt der Verfasser zu δεήσεις noch ἐκτετηρίας hinzu; und der nämliche Gesichtspunkt veran-

1) So Weiss.

2) Vgl. de Wette, Keil und Westcott.

3) So z. B. Hofmann.

4) Vgl. Westcott.

lasst ihn, das Beten als ein solches hinzustellen, welches mit starkem Geschrei und mit Thränen geschah. Was nun den Inhalt des Gebetes anlangt, so giebt ihn der Verfasser dadurch zu erkennen, dass er das Gebet an den gerichtet sein lässt, welcher im Stande war ihn aus dem Tode zu erretten. Eben diese Errettung war es, um die Jesus betete. *Σώξεν ἐκ τοῦ θανάτου* kann von einer Errettung verstanden werden, die entweder darin besteht, dass der Mensch aus dem eingetretenen Tode zum Leben geführt wird ¹⁾, oder darin — man hat das vergeblich bestritten ²⁾ —, dass er aus dem noch nicht eingetretenen aber unmittelbar zu erwartenden Tode zum Leben geführt wird ³⁾. Wie die Worte im vorliegenden Falle gemeint sind, wird danach zu bemessen sein, welches Factum im Leben Jesu der Verfasser im Sinne hat, denn davon, dass er nicht einen bestimmten Zeitpunkt meine, kann ja keine Rede sein ⁴⁾. Man hat nun an den Vorgang der Kreuzigung gedacht, nämlich an die freilich mit starker Stimme gesprochenen Worte „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“, und „in deine Hände befehle ich meinen Geist“ ⁵⁾. Aber keines der beiden Worte lässt sich im Sinne eines Gebetes um Errettung verstehen. So bleibt nichts übrig, als die Beziehung auf den Gebetskampf Jesu in Gethsemane. Dass die Jünger auf die Entfernung eines Steinwurfs sein Gebet hören konnten, passt ebenso vortrefflich zu unserer Stelle, wie mit derselben die Worte übereinstimmen: *καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἔχτενέστερον προσήχετο* (Lc. 22, 44). Ist nun aber das Gebet Jesu in Gethsemane gemeint, dann kann es sich nur darum handeln,

1) Vgl. Joh. 12, 27.

2) So v. Soden.

3) Vgl. 2 C. 1, 10.

4) Gegen Westcott.

5) So Kurtz.

dass er vom Tode errettet werden wollte, so dass er denselben nicht zu erleiden brauchte. Der zweite Participialsatz, dessen Inhalt dem des ersten zeitlich nachfolgt, sagt von einer Erhörung ἀπὸ τῆς ἐδλαβείας. Letzteres Wort kann sowohl die Frömmigkeit als auch die Furcht oder das Grauen bezeichnen. Der Gedanke, dass Jesus wegen seiner Frömmigkeit erhört wurde ¹⁾, ist nicht nur an sich unpassend, sondern hätte auch das Pronomen αὐτοῦ nach ἐδλαβείας gefordert. Der Verfasser drückt also durch eine prägnante Construction aus, dass Jesus der Art erhört wurde, dass er der Furcht ²⁾ ledigging. Diese Erklärung passt auch vorzüglich zu dem Bericht der Evangelien, dem zufolge Jesus, nachdem er seine Empfindung des Grauens vor dem Tode betend ausgesprochen, gefasst und ruhig vor die Häscher tritt. Ist nun mit ἐδλάβεια das Grauen gemeint, dessen Jesus in Folge von Gebetserhörung in Gethsemane ledigging, so ist die Orientirung von καίπερ ὧν υἱός an ἐδλαβείας ausgeschlossen, und καίπερ kann nur den Gegensatz zu einem Gliede des folgenden Satzes bilden. Die nähere Bestimmung dieses Gliedes hängt aber von dem Gedanken ab, den der Hauptsatz ἔμαθεν κτλ. zum Ausdruck bringt. Es fragt sich vor allem, welches die Leiden sind, an die der Verfasser hier denkt. Wären es die Leiden von Gethsemane, dann müssten die vorhergehenden Participialsätze ein solches besagen, welches mit dem Hauptsatz gleichzeitig stattfand ³⁾. So aber ergiebt sich der Gedanke, dass indem Jesus betete und erhört wurde, er von den gleichzeitigen Leiden den Gehorsam lernte, ein Gedanke, der schon damit hinfällig ist, dass sein Erhörtwerden ja nicht mit Leiden verbunden war. ἔμαθεν und ἔπαθεν können sich nur auf eine Zeit bezie-

1) So z. B. Kurtz und Keil.

2) Vgl. 12, 28.

3) Vgl. Lünemann und Delitzsch.

hen, welche der Gebetserhörung nachfolgte. Wie der Inhalt des ersten Participialsatzes dem des zweiten zeitlich vorausgeht, so der Inhalt beider Participialsätze dem des Hauptsatzes. Das Leiden, welches nach Gethsemane an Jesus herantrat, kann nun bloß dasjenige sein, welches sein Leben zum Abschluss brachte. Dieses Leiden ist als ein solches hingestellt, welches Jesum den Gehorsam lehrte, so dass er denselben lernte. Es kann dabei nicht die Gesinnung des Gehorsams gemeint sein, so dass er diese lernte, denn er besass sie während seines ganzen Lebens, wie aus 4, 15 deutlich hervorgeht. Dieses anerkennend haben andere an die Bewährung des zum Tode bereiten Gehorsams in der That gedacht¹⁾ oder an den Gehorsam welchen er im Tode leistete²⁾. Die erste Annahme ist deshalb unmöglich, weil der Verfasser nicht gemeint haben kann, dass Christus während seines Erdenlebens es unterliess, seinen Gehorsam durch die That zu bewähren³⁾, und betont man, dass es sich um einen zum Tode bereiten Gehorsam gehandelt hat, so hebt man damit die Vollkommenheit seines Gehorsams im Erdenleben auf. Die zweite Annahme aber ist damit ausgeschlossen, dass er den Gehorsam, welchen er im Tode leistete, nicht erst von seinen Leiden lernte, sondern wenigstens schon in Gethsemane besass. Es handelt sich also weder um die Gesinnung des Gehorsams, noch um die Bewährung desselben, noch auch um einen einzelnen Gehorsamsact, sondern an den Inhalt des Gehorsams denkt der Verfasser. Die Leiden, die er an sich erfuhr, unterwiesen ihn darüber, was es um den Gehorsam war, den er Gott zu leisten in Gethsemane entschlossen war. Der Artikel vor ὑπακούω erklärt sich daraus, dass es sich

1) z. B. Lünemann, Kurtz und Weiss.

2) So Keil.

3) Vgl. Joh. 4, 34.

um den Inhalt des ihm zustehenden Gehorsams handelt. Nun liegt aber der Ton nicht darauf, dass Gehorsam es war, den er kennen lernte, oder darauf, dass ein Erlernen des Gehorsams stattfand ¹⁾, denn keines von beidem bildet einen Gegensatz zu seinem Sohnesverhältniss, sondern darauf, dass seine Leiden es waren, welche ihn davon überführten, was sein Gehorsam für ihn mit sich brachte. Demnach ist *καίπερ* weder an *ὕπακοήν*, noch an *ἔμαθεν*, sondern allein an *ἔπαθεν* orientirt ²⁾. Obgleich er Sohn war, so mussten es doch Leiden sein, an denen er erkannte, was es um seinen Gehorsam war. Sein Verhältniss zu Gott bildete zu dem, was er erfuhr, den stärksten Gegensatz und machte es damit zu der bittersten Erfahrung. Die Meinung des Verfassers ist also, dass Jesus, nachdem er in Gethsemane Gott Gebete dargebracht hat, um vom Tode verschont zu bleiben, und nachdem er darauf durch Befreiung vom Todesgrauen erhört worden, trotz des Sohnesverhältnisses zum Vater, an den Leiden, nämlich an den Kreuzesleiden erkennen musste, was es um seinen Gehorsam war. Mit andern Worten, der Weg, welchen Jesus gehen musste, um des Hohepriestertums theilhaftig zu werden, zu dem ihn Gott berufen hatte, war ein solcher, welcher ihn diejenige Bestimmtheit erlangen liess, die dem gesetzlichen Hohepriester nicht fehlen durfte, nämlich das Vermögen, Mitleid mit unsern Schwachheiten zu haben. Im Einzelnen aber lässt sich die Analogie von V. 7 bis 8 und V. 1 bis 3 nicht durchführen ³⁾. Wenn auch zugestanden werden mag, dass die Wahl des Verbums *προσφέρειν* durch den Rückblick auf die Worte *προσφέρειν περὶ τοῦ λαοῦ* V. 3 veranlasst sein könnte, so ist es doch schwerlich richtig, dass *δεήσεις τε*

1) Gegen Weiss.

2) Vgl. Hofmann.

3) Gegen Hofmann.

καὶ ἰκετηρίας V. 7 den δῶρα καὶ θυσίαι V. 1 entsprechen sollten, denn Bittgebet und Gabe sind zu verschiedenartige Begriffe, als dass dies glaublich erscheinen könnte. Ebenso unglaublich ist es, dass ἀφ' ὧν ἔπαθεν V. 8 den Worten προσφέρειν περὶ τοῦ λαοῦ V. 3 entsprechen sollte, denn dasjenige, wodurch die angebliche Analogie zustande kommt, dass nämlich Christus zum besten anderer gelitten hat, ist ja nicht gesagt, sondern nur darum handelt es sich, dass Leiden es waren, welche er als den Inhalt seines Gehorsams kennen lernte.

Der Verfasser fährt fort: „und (welcher) vollendet allen denen, die ihm gehorchen, Ursächer ewigen Heiles wurde“. Schon das parallele Verhältniss, in welchem das Participium τελειωθείς zu ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ V. 7 steht, erlaubt nicht an eine sittliche Vollendung¹⁾ zu denken, es weist vielmehr darauf hin, dass es sich um einen Act handelt, durch welchen er in eine andere Seinsweise eintrat, als sie ihm in seinen Erden-tagen eignete. Demnach kann bei der Vollendung nur an die Versetzung in die himmlische Herrlichkeit gedacht sein²⁾. Nachdem die Verherrlichung eingetreten — denn auch hier wird der Inhalt des Nebensatzes als dem des Hauptsatzes vorausgehend gefasst werden müssen — sei er ein Urheber ewigen Heiles geworden und zwar für all die, welche ihm gehorsam sind. Der Verfasser bezeichnet hier nicht wie 4,3 den Glauben, sondern den Gehorsam als Heilsbedingung. Dazu veranlasst ihn offenbar der Umstand, dass er in den vorhergehenden Versen den Weg Christi als einen Weg des Gehorsames gezeichnet hat. Der Christus, welcher dem Heilswillen Gottes entsprochen hat, hat ein Heil beschafft, dessen man dadurch theilhaftig wird, dass man seinem Heils-

1) Gegen Weiss.

2) Vgl. Lünemann und Westcott

willen entspricht ¹⁾. Sachlich deckt sich demnach ὑπακούειν hier völlig mit πιστεύειν ²⁾. Wenn nun der Verfasser sagt, dass Christus πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν Heilsurheber geworden, so denkt er dabei wohl nicht an den Universalismus des Heiles ³⁾, denn dieser Gedanke wäre im Zusammenhang unmotivirt, sondern dies will er sagen, dass nichts anderes als Gehorsam bzw. Glaube von den Menschen gefordert wird ⁴⁾. Wer nur immer gläubig ist, der hat an dem Erhöhten einen αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου. Erst als der Erhöhte ist Christus Heilsurheber und er ist es als der Erhöhte auf Grund seines im Tode geleisteten Gehorsams, wie aus dem Zusammenhang erhellt, in welchem V. 9 mit dem Vorhergehenden steht. Heilsurheber ist nun Christus geworden, indem ihm von Gott feierlich der ihm zukommende Titel eines Hohepriesters zugesprochen wurde, denn dies ist die Bedeutung von προσάγορεύειν ⁵⁾. Heilsurheber oder melchisedekischer Hohepriester ist also Christus durch die Erhöhung geworden ⁶⁾. Dieser Thatbestand ist an vorliegender Stelle ganz unmissverständlich ausgesprochen. Daraus aber folgt, dass unser Verfasser die Selbsthingabe Jesu in den Tod nicht als hohepriesterliche Function gedacht hat. Man hat der Anerkennung dessen aus dem Wege gehen wollen, indem man von dem melchisedekischen Hohepriestertum das Hohepriestertum unterschied, welches das Gegenbild des aaronitischen bildet ⁷⁾. Jenes beziehe sich zwar nur auf den Erhöhten, dieses dagegen auch auf Christus in seinem Erdenleben. Einen Grund

1) Vgl. Westcott.

2) Gegen Weiss.

3) Gegen Lünemann.

4) Vgl. v. Soden.

5) Vgl. Westcott.

6) Vergl. Bleek und Kurtz.

7) So Hofmann, Delitzsch und Westcott.

in den Aussagen des Verfassers hat diese Unterscheidung nicht.

Der Abschnitt 5, 1—10 hat die milde Gesinnung des gesetzlichen Hohepriesters als ein nothwendiges Merkmal desselben hingestellt und nachgewiesen, dass der Christus, welcher ebenso wie Aaron von Gott zu einem Hohepriester und zwar zu einem königlichen Hohepriester berufen ist, dieses Ziel auf einem Wege erreicht hat, auf welchem auch ihm Gelegenheit wurde, die Gesinnung des Mitleides denen gegenüber zu erlangen, denen er in seiner Stellung als königlicher Hohepriester, unter Voraussetzung dessen, dass sie seinem Heilswillen entsprechen, ein ewiges Heil ermöglicht. Der ganze Abschnitt 5,1—10 dient zur Begründung von 4,16, welcher Vers seinerseits als Folgerung dessen zu stehen kam, dass Christus der himmlische Hohepriester ist und dass er Mitleid mit unsern Schwachheiten haben kann in Gemässheit dessen, dass er als sündloser alle Versuchungen bestanden (4,14 und 15). Diese beiden Verse finden also ihre Ausführung, aber in umgekehrter Reihenfolge, in 5,1 bis 10, ein Thatbestand, welcher im besten Einklang mit dem *οὖν* 4,16 und dem *ἵνα* 5,1 steht.

Wir entnehmen aus dem besprochenen Abschnitt ein Dreifaches: 1) Das Hohepriestertum eignet Christo auf Grund göttlicher Berufung (vgl. 10,5—9); daraus folgt, dass die Wirkung, welche die hohepriesterliche Thätigkeit ausübt, ihren Grund letztlich nicht in Christo, sondern in Gott selbst hat. 2) Auf Grund dessen, dass Christus das Aeusserste menschlichen Leidens in seinem Erdenleben über sich hat ergehen lassen, eignet ihm als Hohepriester Mitgefühl mit denjenigen, deren sittliche Kraft im Kampf mit der Sünde nicht ausreicht. Eine Bestätigung dieses Gedankens liegt in 2,18. Für den Sinn dieses Verses ist es belanglos, ob man *ἐν ᾧ* durch *ἐν τούτῳ ὅ* oder durch *ἐν τούτῳ ὅτι* auflöst, und ist es

ebenso belanglos, ob man *αὐτὸς πειρασθεὶς* mit dem Neben- oder Hauptsatz ¹⁾ verbindet. Unter allen Umständen ist der Gedanke der, dass Christus auf Grund seines stattgefundenen mit Versuchung verbundenen Leidens fähig ist, denjenigen zu helfen, welche versucht werden, d. h. ihnen den siegreichen Kampf gegen die Versuchung zu ermöglichen. Da nun *πειρασθεὶς* und *πειραζομένοις* unzweifelhaft einander entsprechen, so kann bei der Fähigkeit nicht an eine solche mit Absehung von der Gesinnung gedacht sein ²⁾, sondern nur an eine Fähigkeit, welche in der aus der Versuchung erwachsenen Gesinnung liegt.

3) Das Hohepriestertum Christi hat seine Voraussetzung in dem Gehorsam, welchen er im Tode leistete, und hat seinen Anfang in der Erhöhung. Auf den ersten Theil dieses Satzes wird später einzugehen sein; der zweite Theil aber steht in Einklang mit all den Stellen, wo von Christi Hohepriestertum die Rede ist. Dass letzteres mit der Erhöhung seinen Anfang genommen, beweisen ausser der besprochenen Stelle besonders deutlich 2,17 u. 6,20.

An der erstgenannten Stelle wird gesagt, es habe aus dem in V. 16 bestimmten Grunde in der Natur der Sache gelegen, dass Christus in allen Stücken den Brüdern ähnlich wurde. Hiemit ist insofern mehr gesagt als in V. 14 gesagt war, als die Gleichheit mit den Brüdern hier ausdrücklich als eine solche hingestellt wird, welche in vollem Umfang gilt. Sachlich aber enthält der Gedanke nichts, was über V. 14 hinausgienge, und deshalb kann der Ton in V. 17 nicht auf dem Hauptsatz, sondern ebenso wie in V. 14 nur auf dem Zwecksatz liegen. Dass Christus ein solcher ist, der sich des Samens Abrahams annimmt, bringt es mit sich, dass er in allen Stücken zu dem Zweck den Brüdern ähnlich werden musste, damit er ein barmherziger und zuverlässiger

1) So Hofmann.

2) Gegen Hofmann.

Hohepriester würde bezüglich des Verhältnisses (der Menschen) zu Gott, um zu sühnen die Sünden des Volkes. Der Hohepriester hat es als solcher nicht mit seinem Verhältniss zu Gott, sondern mit dem Verhältniss der Gemeinde zu ihm zu thun. An dieses und nicht an jenes Verhältniss ist also hier wie 5,1 bei τὰ πρὸς τὸν θεόν gedacht¹⁾. Soll er nun als Hohepriester für die rechte Gestaltung dieses Verhältnisses eintreten, dann ist nöthig, dass er eine milde oder mitleidige Gesinnung zu den Sündern hat²⁾. Der Vergleich mit dem 5. Capitel unseres Briefes macht es fraglos, dass ἐλεήμων ebenso wie πιστός mit ἀρχιερεύς verbunden werden muss³⁾, und macht es fraglos, dass bei ἀρχιερεύς an den himmlischen Hohepriester gedacht ist⁴⁾. Jenes hat man in Abrede gestellt, weil ἐλεήμων und τὰ πρὸς τὸν θεόν beziehungslos seien⁵⁾. Der Irrtum dieser Behauptung beruht auf der falschen Fassung von τὰ πρὸς τὸν θεόν und die Ablösung des Adjectivs ἐλεήμων von ἀρχιερεύς ist schon deshalb unmöglich, weil Christus ja nicht erst durch seine Leidenfähigkeit barmherzig geworden ist, wohl aber dadurch ein barmherziger Hohepriester geworden ist. Damit aber, dass er das geworden, ist er zugleich auch ein solcher Hohepriester geworden, auf den man sein Vertrauen setzen kann⁶⁾. In diesem Sinne nämlich und nicht im Sinne von treu, will das Adjectiv πιστός verstanden sein, denn der Begriff eines treuen Hohepriestertums lässt sich nicht als Wirkung der Gleichheit mit den Brüdern denken. Ein barmherziger und also auch zuverlässiger Hohepriester bezüglich des Verhältnisses der Menschen zu Gott aber ist Christus gewor-

1) Gegen Weiss.

2) Vgl. P. 2.

3) Gegen Weiss.

4) Vgl. Kurtz.

5) So Weiss.

6) So z. B. Ebrard und Holtzheuer.

den, damit er als solcher sühne die Sünden des Volkes, d. h. nun natürlich nicht des jüdischen Volkes, sondern des Volkes N. T.-licher Zeit, m. a. W. der Christenheit. Der Zwecksatz *εἰς τὸ ἱλάσσεσθαι* bestätigt nun mit der wünschenswerthesten Deutlichkeit, dass bei dem Hohepriester nicht an den irdischen, sondern an den erhöhten Christus gedacht ist, denn wäre der irdische Christus gemeint, und wäre demnach an die Sühnung gedacht, welche durch das Geschehniss seines Todes stattfand, dann dürfte nicht von der Sühnung der Sünden der Christenheit die Rede sein, sondern die Ausdrucksweise müsste der von V. 15 entsprechen, und wäre eine einmalige Sühnung gemeint, dann dürfte nicht das Präsens *ἱλάσσεσθαι* stehen, sondern wir müssten wie in V. 14 und 15 den Aorist erwarten. An das Sünden bedeckende hohepriesterliche Thun des erhöhten Christus, welches seine Voraussetzung an der Leidensfähigkeit während seines Erdenlebens hat, denkt also der Verfasser. Als melchisedekischer Hohepriester ist Christus an unserer Stelle nicht bezeichnet zum Beweise dessen, dass die Behauptung, nur das melchisedekische Hohepriestertum beziehe sich auf den Erhöhten, eine grundlose Ausrede ist. Dass Jesus Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks und also überhaupt Hohepriester erst geworden, nachdem er in das Inwendige des Vorhanges eingegangen, spricht der Verfasser auch 6,20 unmissverständlich aus.

Die Gründe welche man zum Beweise dessen anzuführen pflegt, dass der Hebräerbrief das Hohepriestertum Jesu auf sein Erdenleben beziehe, sind nicht stichhaltig. Dass der Hohepriester am grossen Versöhnungstage die Opferung selbst vollzog ist zwar richtig, aber daraus folgt nicht, dass die Schlachtung des Thieres eine ihm als Hohepriester zukommende Function war. Wenn aber auch letzteres der Fall wäre, so würde damit doch nichts

bewiesen sein, denn wo im 10. Capitel der Tod Christi unter den Gesichtspunkt eines Opfers gestellt ist, hat der Verfasser die Beziehung auf den grossen Versöhnungstag aufgegeben, wie die Aufzählung der Opferkategorien in V. 5 bis 7 deutlich zeigt und wie auch daraus erhellt, dass in V. 11 nicht von jedem Hohepriester, sondern von jedem Priester die Rede ist, denn nicht ἀρχιερεύς, sondern ἱερεύς ist dort ¹⁾ zu lesen. Das freilich auch gut bezeugte ἀρχιερεύς dagegen ist unecht ²⁾, denn da es nur einen Hohepriester gab, so konnte im Hinblick auf sein tägliches Thun unmöglich von jedem Hohepriester geredet werden. Dazu kommt, dass der Hohepriester nicht täglich Opferdienst zu verrichten hatte, wofür auch 7,27 richtig verstanden nichts beweist ³⁾.

Man hat weiter zum Beweise dessen, dass in unserm Brief das Hohepriestertum Christi sich auch auf sein Erdenleben erstrecke, darauf hingewiesen, dass seinem Tode z. B. 2, 14 und 15 erlösende Bedeutung beigelegt wird. Doch es wird sich später zeigen, dass ihm diese Bedeutung nur unter Voraussetzung der Aneignung der Erlösung an die Menschen seitens des erhöhten Christus eignet. Durch das Hohepriestertum Christi kommt die Erlösung zu stande, aber das Hohepriestertum wäre nicht, was es ist, ohne dass Christus im Erdenleben den Tod erlitten. Am ehesten könnte noch für die abgewiesene Auffassung der Umstand zu sprechen scheinen, dass der Verfasser an einigen Stellen wie 9, 14 und 25 die Selbsthingabe Christi in den Tod und sein Erscheinen vor Gott in den einen Ausdruck προσφέρειν ἑαυτόν zusammenfasst. Man hat zwar letzteres bestritten ⁴⁾ aber irrthümlicherweise. Der Nachweiss dass

1) Mit $\aleph$, D, E, K, L und den ältesten Uebersetzungen.

2) Gegen Bleek, Lünemann, Kurtz.

3) Gegen Bleek und Lünemann.

4) Vgl. Kurtz, Comment S. 155.

an einer Stelle solch eine Zusammenfassung vorliegt, wird genügen. 9, 25 heisst es nun, Christus sei nicht eingegangen, damit er sich häufig darbrächte. Das Eingehen war ein solches, welches sich nicht mit dem Zweck einer häufigen Selbstdarbringung verband. Da nun Christus als derjenige gedacht ist, dessen Eingehen dem der A. T.-lichen Hohepriester entspricht, so muss die Darbringung, welche gemeint ist, auch der Darbringung des letzteren entsprechen, so dass es sich also um ein Thun handelt, welches von dem erhöhten Christus verneint wird. Man darf dagegen nicht einwenden, dass der Hohepriester im Allerheiligsten sich nicht selbst darbringt, denn nicht, was der Hohepriester nicht thun wollte, sondern was Christus nicht thun wollte, sagt der Verfasser ¹⁾. Andererseits muss auch die Selbstdarbringung Christi auf Erden in dem Verbum προσφέρειν beschlossen sein, denn dieses beweist das παθεῖν des 26. Verses, mit welchem ja deutlich auf προσφέρει zurückgeblückt wird. Kurz letzteres Verbum bezieht sich weder blos auf ein Thun des Erhöhten ²⁾, noch auch blos auf ein Thun Christi in seinem Erdenleben ³⁾, sondern auf beiderlei Thun zumal ⁴⁾. Daraus nun, dass von dem Hohepriester ein Thun ausgesagt wird, welches nicht ohne eine Action auf Erden möglich wäre, folgt aber mit nichten, dass letztere Action für sich als hohepriesterliche That gefasst zu sein braucht, denn nicht alles was ein Hohepriester thut ist eine hohepriesterliche That. Christi Selbsthingabe in den Tod ist nur die Voraussetzung für sein hohepriesterliches Erscheinen vor Gott. Alles spricht also dafür und nichts spricht dagegen, dass das Hohe-

1) Gegen Weiss.

2) Gegen Bleek, Delitzsch, Hofmann und Kurtz.

3) Gegen Tholuk, de Wette, Ebrard, Lünemann und Westcott.

4) Vgl. Riehm und Keil.

priestertum Christi im Hebräerbrief lediglich auf den Erhöhten bezogen wird.

Dass Christus ein von Gott berufener barmherziger himmlischer Hohepriester ist, hat sich uns aus der Besprechung von 4,14 bis 5,10 ergeben und diese Resultate haben durch andere Stellen des Briefes ihre Bestätigung gefunden. Zur Berücksichtigung weiterer Gedanken, die uns in jenem Abschnitt begegneten, wird später Gelegenheit sein. Zunächst sehen wir uns nach andern Stellen um, die zur Klarstellung von Christi Hohepriestertum dienen. Die Berufung durch Gott und die barmherzige Gesinnung sind Merkmale des Hohepriestertums A. T.-licher wie N. T.-licher Zeit. Dagegen unterscheidet sich das Hohepriestertum Christi von dem A. T.-lichen dadurch, dass es im Himmel zum Vollzug kommt und dass sein Träger ohne Sünde ist. Auf beide Momente, die himmlische Sphäre und den sündlosen Charakter des N. T.-lichen Hohepriesters fällt in unserm Brief ein starkes Gewicht. Wir gehen auf beide Momente ein, indem wir zunächst den Abschnitt 7.26 bis 8,6 einer eingehenden Untersuchung unterziehen.

Während die levitischen Priester, sagt der Verfasser 7, 23 ff, solche sind, die es in Mehrheit geworden, da sie durch den Tod verhindert werden bei den Menschen zu bleiben und ihrer priesterlichen Obliegenheit nachzukommen, hat Christus wegen seines ewigen Bleibens das Priestertum als ein absolutes ¹⁾. Das unvollkommene levitische Priestertum und das absolute Priestertum Christi werden also einander gegenüber gestellt. Aus der Absolutheit des Priestertums Christi zieht nun der Verfasser im 25. Verse die Folgerung, dass Christus vollständig diejenigen zu retten vermag, welche Gott

1) Dies die einzig mögliche Fassung von ἀπαράβατον, vgl Bleek und Westcott.

nahen. Dazu hat er das Vermögen, da er beständig lebt, um zum besten der Christen einzutreten. In einem continuirlichen Leben stehend will Christus sein ἐντυγχάνειν geltend machen. Letzteres Verbum bedeutet zunächst „zusammenkommen“, dann weiter „mit einem bestimmten Zweck zusammen kommen“, nämlich entweder um jemandem zu schaden (Act. 5, 24; Röm. 11, 2) oder um ihm zu nützen (Röm. 8, 27 u. 34). Christus kommt mit Gott zusammen zum besten der Christen, d. h. er macht seinen Einfluss zu ihren Gunsten geltend.

Nachdem der Verfasser die Inferiorität des levi-tischen Priestertums festgestellt und dann im 25. Verse gesagt hat, was es um das melchisedekische Priester-tum ist, führt er letzteres von V. 26 ab näher aus. Τοιοῦτος, welches durch seine Trennung von ἀρχιερεύς einen starken Ton erhält, kann sich, wie schon das neben-beistehende γάρ zeigt, nur auf eine im Vorhergehenden gelegene Bestimmung des melchisedekischen Hoheprie-sters beziehen. Dem scheint nun aber zu widersprechen, dass das in τοιοῦτος Gelegene offenbar in den folgenden Adjectiven ausgeführt wird. Man hat daher τοιοῦτος so-wohl auf das Vorhergehende als auch auf das Nach-folgende bezogen ¹⁾, was doch nicht möglich ist. Die Erklärung aber, dass der Satz von τοιοῦτος bis ἀρχιερεύς einen Zwischensatz bilde, so dass also ὁσιος und die folgenden Adjectiva in Parallele zu ζῶν treten würden, hat dieses gegen sich, dass ἔπρεπεν, wenn mit ζῶν, dann auch mit ὁσιος u. s. w. zusammengenommen sein müsste. In Wirklichkeit nimmt τοιοῦτος die Angabe auf, dass der melchisedekische Hohepriester vollständig erretten kann, indem er beständig lebt, um für die Seinen einzutreten. Dieses aber war ja als eine Folge des absoluten Cha-rakters seines Priestertums hingestellt. An letzteres

1) So noch Westcott.

denkt also der Verfasser bei *τοιούτος*; und nicht etwas Weiteres, sondern blos das hierin Gelegene macht er mit den Bestimmungen *ῥσιος* u. s. w. geltend. *ῥσιος* bei den LXX die Uebersetzung des hebräischen *רשע* ist die Eigenschaft desjenigen, der sich in seiner sittlichen Richtung von Gott bestimmen lässt. Dieser positive Begriff findet seinen negativen Ausdruck in den drei folgenden Bestimmungen und zwar so, dass *ἄχατος* überhaupt das Arge verneint, während *ἀμίαντος* verneint, dass sich an jemand auch nur ein Fleck findet. Was nun die weitere Bestimmung *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν* anlangt, so lässt sich dieselbe an sich entweder darauf beziehen, dass der melchisedekische Hohepriester innerlich der Reihe derjenigen entnommen ist, welchen Sünde anhaftet ¹⁾, oder darauf, dass er in räumlichem Sinne der Sphäre, in welcher sich die Sünder bewegen, entrückt ist. In jenem Fall gehört *κεχωρισμένος* mit den vorhergehenden Stücken, in diesem Fall gehört es mit dem folgenden Stück zusammen und zwar so, dass *ὕψηλότερος γενόμενος* entweder eine Steigerung des *κεχωρισμένος* ²⁾ oder die bewirkende Ursache desselben ³⁾ angiebt. Ein Zwiefaches scheint mir für die schon von der Peschito vertretene Verbindung mit dem Vorhergehenden zu sprechen: 1) dass *καί* seine Stelle nicht vor, sondern nach *κεχωρισμένος* hat und 2) dass die Bezeichnung derer als Sünder, von denen Christus räumlich geschieden ist, unveranlasst wäre, denn davon kann ja nicht die Rede sein, dass jene Geschiedenheit die Befleckung durch die Sünder verhinderte ⁴⁾, und auch die Auskunft, dass er die Sünder nicht vertreten konnte, so lange er unter ihnen weilte, kann nur dann befriedigen, wenn man das Un-

1) Vgl. den Gedanken Joh. 14, 30.

2) So Hofmann.

3) So Weiss.

4) Gegen Bleek.

ausgesprochene einträgt, dass jener Vertretung die Vollbringung seines Sühnopfers voraufgehen musste ¹⁾. Gehört nun *ξεχωρισμένος* mit dem Vorhergehenden zusammen, dann macht der Verfasser die sittliche Vollkommenheit des neutestamentlichen Hohepriesters so geltend, dass er zugleich auf den Unterschied hinweist, welcher in dieser Beziehuug zwischen ihm und den Menschen obwaltet.

An die erste viertheilige Bestimmung dessen, was in der Absolutheit des Priestertums liegt, dessen Träger Christus ist, schliesst er die zweite, dass er höher geworden sei als die Himmel, ein Vorgang, der nach 4, 14 damals stattfand, als er durch die Himmel hindurchschritt. Die sittliche Vollkommenheit und die himmlische Seinsweise sind also die beiden Momente, welche als in der Absolutheit des Priestertums Christi beschlossen hervorgehoben werden.

Wenn nun der Verfasser im 27. Verse mit einem Relativsatz fortfährt, so will er offenbar nicht eine Aussage von Christus machen, die als ein weiteres Stück zu den vorhergehenden Aussagen hinzutritt, sondern ein solches will er geltend machen, das aus letzteren abfolgt. Dieses aber besteht darin, dass er nicht nöthig hat, täglich für die eigenen Sünden und für die des Volkes darzubringen. Dass diese Nichtbenöthigung seine Sündlosigkeit voraussetzt, ist verständlich, aber unverständlich ist, wie sie seine himmlische Seinsweise voraussetzen sollte ²⁾. Dann aber wird der Verfasser bei der Ausführung von V. 27 bis 28 nicht sämmtliche in V. 26 enthaltenen Aussagen im Sinne haben, sondern nur die erste Reihe derselben, um nachmals von 8, 1 an auf die zweite Reihe einzugehen.

1) Gegen Weiss.

2) Gegen Weiss.

Er, der sittlich Vollkommene und hierin von den Sündern Verschiedene, hat es nicht nöthig täglich sowie die Hohepriester zuerst für die eigenen Sünden und dann für die des Volkes Opfer darzubringen. Was wird in diesem Satz verneint? Man nimmt allgemein an, die Verneinung beziehe sich darauf, dass die Darbringungen täglich stattzufinden haben. Diesen Gedanken setzt man aber dem anderen gleich, dass der erhöhte Christus überhaupt keine Opfer darzubringen habe, während er in Wahrheit doch nur besagen könnte, dass er an wenigen Tagen Opfer darbringt; oder es müssten bestimmte, aus dem Zusammenhang ersichtliche Gründe vorhanden sein, die den Verfasser dazu veranlassten, den Gedanken, dass Christus überhaupt keine Opfer darbringt, so auszudrücken, dass er sagt, er habe es täglich nicht nöthig zu thun. Als solch ein Grund kann aber der Umstand nicht gelten, dass Christus in seinem, den Seinen fort und fort gewidmeten Leben genöthigt gewesen wäre, wenn überhaupt dann auch täglich zu opfern ¹⁾. Abgesehen von der räthselhaften Ausdrucksweise nämlich, deren sich so der Verfasser bedient hätte, würde der angebliche Gedanke statt καὶ ἡμέραν nothwendig πάντοτε gefordert haben, denn wenn schon gesagt werden sollte, dass das Opfern Christi überhaupt keine Unterbrechung erleiden dürfte, so wäre hierfür wohl πάντοτε, aber nicht καὶ ἡμέραν der geeignete Ausdruck gewesen. Dazu kommt, dass jener Gedanke ein im Zusammenhang unmöglicher ist, denn dieser gestattete schlechterdings keine andere Beziehung als die auf die levitischen Priester, fährt doch der Verfasser mit ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς fort. Man nimmt daher mit einem grösseren Schein von Recht an, der Verfasser wolle sagen, Christus habe nicht nöthig gehabt täglich zu opfern, sowie es den Hohepriestern zu thun oblag ²⁾. Aber diese

1) Gegen Hofmann.

2) Vgl. noch Westcott.

Erklärung sollte doch für abgethan gelten, denn dass der Verfasser an die hohepriesterlichen Opfer des grossen Versöhnungstages denkt, ist ebenso fraglos wie das andere, dass er wusste, dass diese Opfer nur alljährlich dargebracht wurden, vgl. 10, 1. Damit fallen all die Ausreden, wie z. B., dass der Verfasser nicht mit der Cultusordnung genau bekannt gewesen sei, oder dass er die Cultusordnung in Leontopolis gemeint habe ¹⁾, oder dass er mit dem hohepriesterlichen Opfer am grossen Versöhnungstage die täglichen Opfer der levitischen Priester verschmolzen habe ²⁾. Entweder wir haben auf das Verständniss unserer Stelle zu verzichten oder die richtige Erklärung ist noch nicht gefunden.

Der Grundirrtum scheint mir darin zu bestehen, dass man die Verneinung auf das tägliche Stattfinden der Opferung beziehen zu müssen glaubt. Bei dieser Beziehung ist es ganz unerklärlich, weshalb der Verfasser die beiden Stücke der hohepriesterlichen Opferung auführt. Er hätte genau dasselbe erreicht, wenn er *ὁσπερ οἱ ἀρχιερεῖς ἀναφέρουν* geschrieben hätte, und der Hinweis auf Lev. 16, 6, wo die beiden vom Hohepriester am grossen Versöhnungstage darzubringenden Opfer genannt sind, genügt doch wahrlich nicht zur Erklärung dessen, weshalb der Verfasser die beiden Opfer an unserer Stelle nennt. Thut er es, so muss er einen Grund dazu gehabt haben. Dieser Grund aber ist deutlich, wenn die Verneinung sich nicht darauf bezieht, dass Christus täglich zu opfern hat, sondern darauf, dass er angesichts seiner Sündlosigkeit bei seinem Tag um Tag stattfindenden Thun so zu verfahren benöthigt sei, wie die Hohepriester, welche zuerst für die eigenen Sünden und erst dann für die des Volkes darzubringen hatten. Die Verneinung bezieht sich also

1) Gegen Wieseler.

2) Gegen Westcott.

nicht auf das Opfern Christi, sondern darauf, dass es bei seinem, dem hohepriesterlichen Opfern analogen Thun ein *πρῶτον* und *ἔπειτα* giebt. Das Verbum *ἀναφέρειν* nämlich, welches ebenso als ein Thun des *ὁς* wie der *ἀρχιερεὺς* zu stehen kommt, ist nicht im Hinblick auf *ὁς*, sondern auf *ἀρχιερεὺς* gewählt. Anstatt zu sagen, Christus habe täglich nicht nöthig so einzutreten, wie jene opfern, drückt er sich brachyologisch so aus, dass er sagt, er habe täglich nicht nöthig so wie jene zu opfern. Aber wenn dies wirklich die Meinung sein sollte, müsste dann nicht *καθ' ἡμέραν* unmittelbar nach *ὁς* folgen, während es sich doch erst nach *ἔχει* findet? Gegenüber diesem Bedenken ist darauf zu verweisen, dass im Griechischen gewisse Adverbien, besonders Adverbien der Zeit, nicht selten eine Stelle im Satz einnehmen, die logisch incorrect ist ¹⁾. Ich meine also, dass den Worten in keinerlei Weise Gewalt geschieht, wenn ich die Meinung des Verfassers dahin bestimme, dass das tägliche hohepriesterliche Thun Christi sich so vollziehe, dass er nicht benöthigt ist, nach Analogie des Thuns der levitischen Hohepriester zu verfahren, deren Darbringung für die Sünden des Volkes erst dann stattfinden konnte, wenn sie zuvor für die eigenen Sünden dargebracht hatten.

Da nun aber das Eintreten Christi für die Seinen nichts anderes ist als die Geltendmachung seines Todes ²⁾, so begründet der Verfasser die Behauptung, dass Christus sein Eintreten für die Seinen durch keine Gutmachung eigener Sünden zu unterbrechen brauche dadurch, dass in der grundlegenden That des Todes Christi das unterschiedliche Opfern der Priester zu einer einmaligen Selbstdarbringung zusammenfiel. Dass nämlich *τοῦτο* nicht auf *ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν* V. 25, sondern auf den unmittelbar

1) Vgl. Winer, Gramm. 1867, S. 514 f.

2) Vgl. 9, 14.

vorhergehenden Satz zurückblickt, ist selbstverständlich ¹⁾ und nicht minder selbstverständlich sollte es sein, dass nicht bloß das letzte der beiden eng verbundenen Glieder dieses Satzes ²⁾, sondern die beiden Glieder zugleich in Betracht kommen ³⁾. Diejenigen, welche bei τοῦτο bloß an die Darbringung für das Volk denken, kümmern sich nun wieder nicht darum, wozu denn von der Darbringung für die eigenen Sünden überhaupt die Rede war ⁴⁾. Wenn also der Verfasser sagen will, dass das Thun, welches bei den Hohepriestern aufeinander folgte, von Christus ἐφάπαξ ausgeführt wurde, und wenn dieses Wort wenigstens ebenso gut „mit einem mal“ wie „ein für alle mal“ bedeuten kann ⁵⁾, so scheint mir nicht zweifelhaft zu sein, welche der beiden Bedeutungen im vorliegenden Fall in Anwendung kommen muss. Von den aufeinander folgenden Opferungen, wie sie die Hohepriester vollzogen, sagt der Verfasser, dass sie in der Selbstdargabe Christi zusammenfielen. Dann aber kann man bei dem ersten Stück nicht an die Opferung von Gebet und Thränen in Gethsemane denken ⁶⁾, aber ebenso wenig kann freilich an eine Darbringung Christi für seine eigenen Sünden gedacht sein. Das Thun der Hohepriester kommt vielmehr dem Verfasser unter dem Gesichtspunkt des damit verfolgten Zweckes zu stehen. Der Hohepriester musste für seine Sünden opfern, um Gott nahen zu können, und er musste für die Sünden des Volkes opfern, um die Gemeinschaft desselben mit Gott herzustellen. Gott genahet ist Christus und die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott hergestellt

1) Gegen Holtzheuer.

2) Gegen Weiss.

3) Vgl. Hofmann.

4) Z. B. Weiss.

5) Auch an den anderen Stellen, wo sich ἐφάπαξ findet, nämlich 9, 12; 10, 10 liegt meines Erachtens keine Nöthigung vor, von der gewöhnlichen Bedeutung abzugehen.

6) Gegen Hofmann, der sich auf 5, 7 beruft.

hat er durch die eine That seiner Selbsthingabe in den Tod. Beides zugleich zu erreichen aber war ihm nur möglich durch seine Sündlosigkeit. Verhält es sich nun so um die grundlegende That seines Hohepriestertums, dann ist deutlich, dass er als der himmlische Hohepriester die tägliche Geltendmachung dieser That nicht durch eine Gutmachung seiner eigenen Sünden zu unterbrechen nöthig hat. Beachtenswerth ist, dass das Verbum ἀναφέρειν, durch welches das Thun der Priester bezeichnet wurde, auf Christus angewandt durch προσενέγκας ersetzt wird, denn dass mit α und Α so und nicht mit Β ἀνενέγκας zu lesen ist, scheint mir unfraglich. Es lag ja nichts näher als προσενέγκας nach dem vorhergehenden ἀναφέρειν zu corrigiren, während für die umgekehrte Correctur gar kein Grund ausfindig gemacht werden kann, denn für einen solchen kann der Umstand doch wahrlich nicht gelten, dass προσφέρειν im Hebräerbrief der überwiegend gebräuchliche Ausdruck ist; oder sollte denn der Abschreiber am zweiten ἀναφέρειν Anstoss genommen haben und am ersten unmittelbar vorhergehenden nicht ¹⁾? Hat nun aber der Verfasser nebeneinander verschiedene Verba gewählt, so muss er dazu einen Grund gehabt haben. Dieser Grund nun wird der verschiedenen Vorstellung zu entnehmen sein, die sich mit den beiden Worten verbindet. ἀναφέρειν, bei den LXX für das hebräische העלה^{עלה} gebraucht, ist durch ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον zu vervollständigen ²⁾ und προσφέρειν entsprechend dem hebräischen הביא findet seine Ergänzung an τῷ θεῷ. Beide Verba dienen zur Bezeichnung der Opferhandlung, während aber bei dem ersten Verbum daran gedacht wird, dass ein Opfer auf den Altar gethan wird, so kommt bei dem zweiten bloss die Beziehung in Betracht, in welche das

1) Gegen Weiss.

2) Vgl. Jac. 2, 21.

Opfer zu Gott tritt. Diese Begriffsbestimmungen weisen auf den Grund hin, weshalb der Verfasser das ἀναφέρειν der Hohepriester aufnehmend und auf Christus beziehend durch προσφέρειν ersetzt. Die Vorstellung, dass Christus sich selbst auf einen Altar gebracht habe, mit andern Worten, dass sein Tod ein Opfertod im eigentlichen Sinne des Wortes gewesen, war ihm wie dem ganzen N. T. fremd¹⁾, wohl aber liess sich die im Verbum προσφέρειν liegende Vorstellung auf Christus anwenden. Habe ich nun mit der Behauptung recht, dass dem Verfasser wohl προσφέρειν, nicht aber ἀναφέρειν für die Selbstaufopferung Christi verwendbar erschien, so findet damit die obige Behauptung ihre Bestätigung, dass ἀναφέρειν nicht im Hinblick auf ὅς, sondern auf ἀρχιερεὺς gewählt wurde, und dass also von Christus nicht ein tägliches Opfern verneint wurde, sondern nur, dass sein tägliches Thun sich nach Analogie des Opfern der alttestamentlichen Hohepriester vollzieht.

Vollends aber findet meine Erklärung von V. 27 ihre Bestätigung durch V. 28. Das Gesetz und das Wort des Eidschwures, nämlich Ps. 110, 4, stellt der Verfasser hier einander gegenüber und deutet, indem er letzteres als nach dem Gesetz ergehend bezeichnet, an, dass seine Aufstellungen die des Gesetzes würden aufheben müssen. Das Gesetz habe Menschen, die mit Schwachheit behaftet sind, zu Hohepriestern bestellt, das Wort des Eidschwures dagegen einen Sohn, welcher in Ewigkeit vollendet ist. Nicht ἀνθρώπους und υἱόν sind als Gegensätze gemeint²⁾, so dass das Menschsein von dem Sohn verneint wäre, sondern die Schwachheit des einen und die ewige Vollendung des andern werden einander gegenüber gestellt. Dabei kommt nicht nur dies in Be-

1) Gegen diese Behauptung spricht auch 1 Petr. 2, 24 nicht.

2) Gegen Lünemann und Weiss.

tracht, dass der sittlichen Unvollkommenheit eine sittliche Vollkommenheit gegenüber steht, sondern, dass die letztere in Ewigkeit währt, betont der Verfasser, denn auf dem aus der Psalmstelle entnommenen *εἰς τὸν αἰῶνα* liegt nach der Wortstellung der Ton. Dann aber wird man nicht die Frage aufwerfen dürfen, wann es zur sittlichen Vollkommenheit des Sohnes kam, sondern entsprechend der perfectischen Form *τετελειωμένον*, die in Parallele mit dem präsentischen *ἔχοντας* steht, will der Verfasser nur sagen, dass dem zum Hohepriester bestellten Sohn eine sittliche Vollkommenheit eignet, deren Dauer eine unbegrenzte ist. Dies kann nun nicht zur Begründung des vorhergehenden Satzes *τοῦτο γὰρ ἐποίησεν* dienen¹⁾, denn dieser handelte ja von einem geschichtlichen Faktum der Vergangenheit; aber auch nicht V. 26 kann er begründen²⁾, denn dass Christus in einer ewig währenden sittlichen Vollkommenheit steht, kann keine Begründung dessen bilden, dass er sittlich vollkommen ist, geschweige denn dessen, dass er höher geworden als die Himmel. Die Begründung kann sich nur auf V. 27 beziehen, was nun freilich nach der hergebrachten Auffassung dieses Verses völlig unmöglich ist, denn dass Christus in einer sittlichen Vollkommenheit steht, die keinen Abschluss findet, kann weder einen Grund noch auch eine Bestätigung dafür enthalten, dass er als der Erhöhte auf Grund seines einmal dargebrachten Opfers keine weiteren Opfern darzubringen braucht³⁾, wohl aber enthält es einen passenden Grund dafür, dass der himmlische Hohepriester sein tägliches Eintreten zum Besten der Menschen niemals durch eine Gutmachung seiner eigenen Sünden zu unterbrechen braucht.

1) Gegen Lünemann.

2) Gegen Weiss.

3) Gegen Hofmann,

Nachdem nun der Verfasser das Hohepriestertum Christi unter dem Gesichtspunkt der ersten Gruppe der ihm in V. 26 beigelegten Eigenschaften betrachtet hat, geht er im Folgenden dazu über, die Anwendung davon zu machen, dass er höher als alle Himmel geworden. Diesen Gedanken bezeichnet er durch eine vorangestellte Apposition, bei welcher der Artikel regelrecht fortbleibt¹⁾ als *κεφάλαιον ἐπὶ τοῖς λεγόμενοις*. *Κεφάλαιον* bedeutet hier weder die Summe, wie ältere Ausleger annahmen, noch auch die Hauptsache, wie gegenwärtig häufig angenommen wird, denn zu jenem Begriff passt der Inhalt von V. 1 und 2 verglichen mit dem Vorhergehenden nicht, und zu diesem ebenso wenig, da es ja eine Nebensache nicht sein kann, dass Christus ohne Unterbrechung sein den Seinen zu gute kommendes hohepriesterliches Amt verwaltet. *Κεφάλαιον* ist vielmehr entsprechend der Wendung *ἐπιθεῖναι κεφάλαιον τινι*²⁾ der Gipfelpunkt oder die Krone. Den Gipfelpunkt bei dem in Rede Stehenden will der Verfasser anführen, aber nicht will er das Gesagte durch Betonung noch eines anderen Punktes zum Abschluss bringen, denn in diesem Fall hätte er nothwendigerweise *ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις* schreiben müssen³⁾. Bei dem in Rede Stehenden denkt er aber, wie das gleichfolgende *τοιούτος* zeigt, an die Beschaffenheit des Hohepriestertums Christi, und zwar an diejenige Beschaffenheit, welche daraus abfolgt, dass er im Himmel seines Amtes waltet, also an diejenige Beschaffenheit, welche er 7,26 neben der sittlichen Vollkommenheit Christo beigelegt hatte; und dass er thatsächlich auf diesen Vers zurückblickt, beweisen schon die Worte *τοιούτον ἔχομεν ἀρχιερέα*⁴⁾. Nicht zu dem, was über die Situation unseres Hohepriesters

1) Vgl. Delitzsch und Westcott.

2) Siehe Passow, Lex.

3) Gegen Weiss.

4) Vgl. Carpzow.

zu sagen ist, geht der Verfasser über ¹⁾, sondern indem er von der Beschaffenheit unseres Hohepriesters redet, zieht er jetzt diejenige Beschaffenheit in Betracht, welche damit gegeben ist, dass er sich zur Rechten des Thrones des majestätischen Gottes im Himmel als Pfleger des Heiligtums u. s. w. gesetzt hat. *Ἐν τοῖς οὐρανοῖς* ist nicht mit *τῆς μεγαλωσύνης* zu verbinden, in welchem Fall der Artikel des letzten Wortes hätte wieder aufgenommen werden müssen ²⁾, sondern es gehört wie *ἐν ὕψηλοῖς* in der parallelen Stelle 1,3 zu dem Verbum *ἐκάθισεν*. Throngenosse Gottes, d. h. Theilhaber göttlicher Herrlichkeit und göttlicher Machtbethätigung ist er geworden, und er ist damit ein solcher geworden, der seine Stätte im Himmel hat. Beides aber ist er geworden als Pfleger des Heiligtums und der wahrhaftigen Hütte, welche der Herr, d. h. Gott, und nicht ein Mensch errichtet hat. *Λειτουργός* entsprechend dem hebräischen *מְשִׁיב* ist bei den LXX. Bezeichnung desjenigen, welchem pflichtmässig der Dienst am Heiligtum zukommt. So und nicht im Sinne von Opferpriester ³⁾ ist das Wort auch an unserer Stelle gemeint und dabei ist das Heiligtum als *τὰ ἅγια* und *ἡ σκηνή* bezeichnet. Die Beziehung jenes Wortes auf das Allerheiligste im Unterschiede vom Heiligen ist, da es sich um ein himmlisches Heiligtum handelt, unpassend ⁴⁾. Darum aber besagen doch die Worte *τὰ ἅγια* und *ἡ σκηνή* begrifflich nicht dasselbe ⁵⁾, sondern sie unterscheiden sich so von einander, wie die Stätte der Anwesenheit Gottes und die Stätte der Kundgebung Gottes ⁶⁾. Die *σκηνή* wird im Unterschied von der irdischen Hütte als

1) Gegen Weiss.

2) Gegen Böhme.

3) Gegen Lünemann.

4) Gegen Delitzsch und Riehm, vgl. 9,8.

5) Gegen Lünemann und Weiss.

6) Vgl. Hofmann und Westcott.

ἀληθειᾷ bezeichnet, d. h. als eine solche, welche ihrem Begriff voll und ganz entspricht. Wenn nun der Verfasser von dem N. T.-lichen Hohepriester gesagt hat, dass er sich in göttliche Stellung und himmlische Sphäre als Pfleger eines nicht irdischen, sondern wahrhaftigen und eines nicht von Menschen, sondern von Gott hergerichteten Heiligtums begeben hat, so wird man doch nicht behaupten dürfen, dass der Ton des Satzes darauf liege, dass er sich als Diener des himmlischen Heiligtums niedergesetzt hat, so dass also das himmlische Heiligtum nicht unbedient blieb¹⁾, und auch dies kann nicht betont sein wollen, dass er König und Diener zugleich ist²⁾, sondern was es um den Ort ist, an welchem er sich befindet und an welchem er also auch seinen hohepriesterlichen Dienst versieht, will gesagt sein, womit denn zugleich gesagt ist, was es um die Beschaffenheit unseres Hohepriesters ist.

Der Verfasser fährt nun mit einem durch ῥάπε eingeleiteten Satz fort. Indem wir vorerst die Frage bei Seite lassen, in welchem Sinne das ῥάπε gemeint ist, verständigen wir uns über den Gedanken von V. 3. Jeder Hohepriester, heisst es ganz ähnlich wie 5,1, ist eingesetzt, damit er darbringe Gaben und Opfer. Davon wird nun die Anwendung auf den in Frage kommenden Hohepriester gemacht. Nach ἀναγκαῖον ergänzen die einen ἦν³⁾ und die andern ἐστίν⁴⁾. Nehmen wir an, der Verfasser habe die Ergänzung von ἦν beabsichtigt, welches wäre dann sein Gedanke? Man antwortet, es war nothwendig, dass er in seinem Erdenleben etwas hatte, was er darbrächte⁵⁾

1) Gegen Weiss.

2) Gegen Westcott.

3) Peschito, Bleek, de Wette, Lünemann, Kurtz, Hofmann, Weiss, Westcott.

4) Itala, Vulgata, Ewald, Keil und v. Soden.

5) Vgl. Hofmann und Westcott.

Gegen diese Erklärung entscheidet der Umstand, dass wenn er in seinem Erdenleben etwas dargebracht hat und nun nicht den Anspruch erhebt es weiter darzubringen, nicht einzusehen ist, warum er nicht auf Erden neben den darbringenden gesetzlichen Hohepriestern das Amt bekleiden könnte, was doch nach V. 4 unmöglich sein soll. Schon besser ist die Erklärung, es war notwendig, dass er bei seinem Eintritt in das himmlische Heiligtum etwas hatte, was er darbrächte¹⁾. Aber auch diese Erklärung ist dadurch hinfällig, dass wenn der allgemeingültige Satz, dass jeder Hohepriester eingesetzt werde, um Gaben und Opfer darzubringen, auf einen bestimmten Hohepriester angewandt wird, diese Anwendung unmöglich darin bestehen kann, dass die Darbringung des letzteren notwendig war; vielmehr kann nur gesagt sein wollen, dass die Darbringung notwendig ist. Wäre aber dennoch an eine ehemalige Nothwendigkeit gedacht, so hatte ἦν nimmer fortbleiben dürfen. Nicht ἦν, sondern ἐστίν ist zu ergänzen und was man dagegen eingewandt hat, trifft nicht zum Ziel. Es ist nicht richtig, dass sich ἐστίν nicht mit einem nachfolgenden προσ-ερχῆ vertrage²⁾, da der Coniunctiv Aoristi ebenso gut nach einem Imperfectum wie einem Präsens stehen kann, und es ist nicht richtig, dass ἐστίν durch die Beziehung auf die geschichtliche Thatsache von V. 1 und 2 ausgeschlossen sei³⁾, denn der Verfasser bezieht sich nicht auf die geschichtliche Thatsache, sondern auf das, was aus derselben abfolgt, dass Christus der himmlische Hohepriester ist. Die Meinung also ist, dass es notwendig ist, dass der N. T-liche Hohepriester ebenso wie alle Hohepriester etwas hat, was er darbringt, d. h.

1) So Kurtz und Weiss.

2) Gegen Lünemann.

3) Gegen Hofmann und Weiss.

damit er es darbringe ¹⁾. Aber, wendet man ein, der Verfasser kenne nur eine einmalige und nicht eine sich fortwährend wiederholende Opferthat Christi, wie er denn auch den Aorist *προσενέγκη* wählt ²⁾. Nun, eine sich fortwährend wiederholende Opferthat kennt er freilich nicht, wohl aber kennt er eine fortwährende Geltendmachung seiner einen Opferthat, denn dies ergab sich uns aus 7,27. Dass diese Geltendmachung, auf welche sich *προσφέρειν* bezieht, eine fortwährende ist, bleibt an vorliegender Stelle natürlich ausser Betracht.

Es ist nun festgestellt, dass der N. T.-liche Hohepriester etwas darzubringen haben muss. Wäre dieser Satz für sich als Begründung gemeint, dann müsste sich letztere darauf beziehen, dass wir einen Hohepriester haben, der im Himmel seines Amtes waltet. Dies kann aber nicht dadurch begründet werden, dass er darzubringen hat. Man hat die Schwierigkeit durch die Annahme zu lösen versucht, der Satz sei als erläuternde Nebenbemerkung zu fassen, durch welche der Ausdruck *λεειτουργός* gerechtfertigt werden soll ³⁾, doch das wäre nur denkbar wenn *λεειτουργός* „Opferpriester“ heissen würde, was es aber nicht heisst. So bleibt nichts übrig, als die Begründung nicht auf V. 3 zu beschränken, sondern auch auf die weiter folgenden Verse zu beziehen ⁴⁾. V. 3 dient bloß als Unterlage für die Schlussfolgerung, die der Verfasser V. 4 beabsichtigt und die ihrerseits dem Zweck dient, zu zeigen, dass die Erörterung darin gipfelt, dass unser Hohepriester seines Amtes im Himmel waltet. Da ein Hohepriester nicht denkbar ist, ohne dass er darbringt, und da es auf Erden solche giebt, welche gesetzmässig die Gaben darbringen, so

1) Zur Construction vgl. Act 21,16.

2) So Lünemann.

3) So Lünemann.

4) Vgl. γάρ 5,1.

erhellte, dass, wenn Christus auf Erden wäre, er überhaupt kein Priester sein würde, denn dies will der Verfasser sagen und nicht dass er „nicht einmal Priester, geschweige denn Hohepriester“ sein würde, da es in diesem Fall heissen müsste *οὐδ' ἱερεὺς ἂν ᾔν* ¹⁾. Aber woher enthalten denn die Worte des Participialsatzes einen Beweis dafür, dass wenn Christus auf Erden wäre, er überhaupt kein Priester sein würde? Nun, daher, dass die levitischen Priester ja in gesetzmässiger Weise darbringen. Aber wäre es denn undenkbar, dass auf Erden eine andere Darbringung angeordnet würde, welche nun auch gesetzmässig stattfände? Es leuchtet nicht unmittelbar ein, inwiefern der Participialsatz einen ausreichenden Grund enthält, weshalb Christus auf Erden überhaupt kein Priester sein würde. Deshalb fährt der Verfasser mit einem Satz fort, den er mit *οἵτινες* einleitet und der entsprechend diesem Pronomen nur dem Zweck dienen kann, das hervorzuheben, wodurch der Grund ein solcher ist. Mit diesem schlechthin nothwendigen Postulat verträgt es sich nicht, bei dem Abbild und Schatten des Himmlischen, von welchem gesagt wird, dass die Darbringenden es bedienen, an die Unvollkommenheit des irdischen Heiligtums zu denken ²⁾, denn letztere kann nicht als der Grund im vorhergehenden Participialsatz gedacht sein, durch welchen ein Priestertum Christi auf Erden ausgeschlossen wäre. Nicht an die Unvollkommenheit des irdischen Heiligtums, sondern an seine Einzigartigkeit denkt der Verfasser, wenn er dasselbe als ein Abbild und einen Schatten des Himmlischen hinstellt ³⁾. Deshalb schliesst das Vorhandensein solcher auf Erden, welche gesetzmässig dar-

1) Gegen Westcott.

2) Gegen Kurtz, Keil und v. Soden.

3) Vgl. Hofmann, Delitzsch und Weiss.

bringen, aus, dass Christus auf Erden darbrächte und also daselbst Priester wäre, weil kein Raum für irgend eine Darbringung auf Erden existirt, indem nämlich das Heiligtum, welchem die gesetzlichen Priester mit ihren Darbringungen dienen, ein Abbild und Schatten des Himmlischen ist. Ein anderes vollkommenes Heiligtum auf Erden als es das vorhandene ist, lässt sich unter diesen Umständen garnicht denken. Christus kann also nicht auf Erden, einem Heiligtum dienend darbringen und wäre somit auf Erden überhaupt kein Priester. *Λατρεύειν*, welches den Gottesdienst im weitesten Sinne bezeichnet, ist im vorliegenden Fall nicht absolut gebraucht ¹⁾, sondern (hat nach Analogie von 13,10; Ezech. 45,5 und Clemens Rom. 1,32) in *ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ* seine Objectsdative bei sich ²⁾. Von diesen aber hängt der Genetiv *τῶν ἐπουρανίων* ab, zu welchem man grundlos *τῶν ἁγίων* ergänzt hat ³⁾. Der Genetiv bezeichnet vielmehr ohne jede Einschränkung das Himmlische ⁴⁾. Dass die irdische Hütte ein genaues Abbild des Himmlischen repräsentirt, soll den Lesern dadurch als verbürgt gelten, dass Moses, als er die Hütte herstellen sollte — denn so sind die Worte *μέλλων ἐπιτελεῖν* zu übersetzen — laut Ex. 25, 40 eine göttliche Weisung erhielt. Der Verfasser citirt diese Stelle nach den LXX und weicht von deren Text nur darin ab, dass er *ἰδὼν* sowie *πάντα* hinzufügt und *δεδειγμένον* durch *δειχθέντα* ersetzt. Die Stellung des *ἰδὼν* vor und nicht nach *φησὶν* zeigt, dass die Begründung nicht darin besteht, dass Gott gesprochen hat, sondern darin, was er gesprochen hat. Ob *ἑώρα* und *ποιήσεις* im Sinne des Verfassers zu trennen sind, so dass 1) ein Zusehen und 2) ein Handeln ge-

1) Gegen Bengel und v. Soden.

2) Vgl. Westcott.

3) Gegen Keil.

4) Vgl. Hofmann, Delitzsch und Westcott.

meint wäre, wie es sich im hebräischen Text verhält, oder ob beide Worte zusammen dazu dienen sollen, den Befehl als einen nachdrücklichen hinzustellen, wird sich schwerlich entscheiden lassen, und ist für das Verständniss des Verses kaum von Belang. Nur darauf kommt es an, dass Moses die Weisung erhielt, sich bei Herstellung der Hütte nach dem ihm auf dem Berge gezeigten *τύπος* zu richten. Dieses Wort bezeichnet entsprechend dem hebräischen *תבנית* das Bild oder Modell. Aber nicht so verhält es sich, als habe Moses auf dem Berge ein reales Modell des Heiligtums gesehen ¹⁾, sondern um ein für die Vision des Moses vorhandenes Modell handelt es sich. Da nun feststeht, dass das irdische Heiligtum, indem es nach jenem *τύπος* gebildet wurde, zu einem Abbild und Schatten des Himmlischen wurde, zu einem solchen, welches dem Heiligtum und der wahren Hütte entspricht, die der Herr und nicht ein Mensch errichtet hat, wird die Annahme nothwendig sein, dass das von Moses visionär geschaute Modell nach der Vorstellung unseres Verfassers ein solches war, in welchem die charakteristischen Züge und Merkmale des himmlischen Heiligtums zum Ausdruck kamen, d. h. die charakteristischen Züge der unräumlich gedachten Stätte der Gemeinschaft von Gott und Menschen.

Die Behauptung von V. 1 hat der Verfasser dadurch begründet, dass ein anderes als ein himmlisches Priestertum Christi überhaupt nicht möglich wäre. Diese Begründung aber bildet nur den Vordersatz zu einem Nachsatz, in welchem wir eine positive Aussage darüber finden, weshalb es der Gipfelpunkt des in Rede Stehenden ist, dass unser Hohepriester im Himmel befindlich. Davon aber, dass mit *οὐδὲ*, welches einem vorhergehenden *εἰ μὲν οὐδὲν* folgt, ein ganz neuer Abschnitt beginnen

1) Gegen Bleek und Kurtz.

sollte ¹⁾, kann ja keine Rede sein, und der Hinweis darauf, dass nur von dem Hohepriesterdienst und nicht von dem Aufenthaltsort des Hohepriesters gesagt ist, beweist nichts zu Gunsten des Unmöglichen, denn dass $\nu\upsilon\upsilon \delta\acute{\epsilon}$ im Sinne von „nun aber da er nicht auf Erden, sondern im Himmel ist“ ²⁾ gemeint sein muss, versteht sich ja durch den vorhergehenden Satz von selbst. Den Hohepriester, welcher im Himmel ist, hat der Verfasser im Sinne, wenn er von Christus sagt, dass er eines vorzüglicheren Priesterdienstes theilhaftig geworden, eines vorzüglicheren natürlich als es der Priesterdienst ist, welchem die irdischen Priester obliegen. Um wie viel aber der Dienst des himmlischen Hohepriesters vorzüglicher ist als der der irdischen Priester, sollen die Leser nach dem Mass bemessen, in welchem die durch Christus vermittelte $\delta\iota\alpha\theta\eta\chi\eta$ besser als die A. T.-liche ist. Dass das Wort $\delta\iota\alpha\theta\eta\chi\eta$ niemals Bund heisst, sondern nur die Bedeutung von Ordnung oder Verfügung hat, setze ich fürs erste voraus und bemerke jetzt nur so viel, dass der Begriff Bund auch an vorliegender Stelle schlechthin unpassend ist. Da nämlich ein Bund nothwendig zwei Parteien voraussetzt, so könnte der Mittler des Bundes nur derjenige sein, der die beiden Parteien dazu bestimmt, gegenseitig Pflichten und Rechte zu übernehmen. Dass Christus in diesem Sinne Mittler einer $\delta\iota\alpha\theta\eta\chi\eta$ ist, kann der Mann nicht meinen, welcher nach dem folgenden Citat zur Verwirklichung der $\delta\iota\alpha\theta\eta\chi\eta$ dieses rechnet, dass Gott den Menschen ihre Sünden vergiebt und sein Gesetz auf ihre Herzen schreibt. Der Begriff Bund würde einen einseitigen Bund fordern und sich damit selbst aufheben. Einer Verfügung Mittler ist Christus, indem er dieselbe realisirt. Man wendet zwar

1) So Weiss.

2) Vgl. Theophylact.

ein, *διαθήκης μεσότης* könne, wenn jenes Wort Verfügung heisst, nur den Uebermittler der *διαθήκη* bedeuten, wodurch jede reale Beziehung zwischen dem Priesterdienst Christi und seiner Bundesmittlerschaft verloren gieng¹⁾, aber wenn *μεσότης* überhaupt denjenigen bezeichnen kann, der den Willen jemandes ändern zu gute realisirt — und das kann es nach I. Tim. 2, 5 unfraglich²⁾ — dann ist nicht einzusehen, warum es neben *διαθήκης* nicht den sollte bezeichnen können „welcher macht, dass die Verfügung eintritt“³⁾. Die Vorzüglichkeit des Dienstes welchen Christus im Himmel verrichtet, soll nach seiner Frucht bemessen werden, nämlich nach der Vorzüglichkeit der Ordnung des Verhältnisses von Gott und Menschen, wie sie in N. T.-licher Zeit besteht. In dem Mass als diese Ordnung besser ist, als es die A. T.-liche war, muss auch der Dienst dessen vorzüglicher sein, der seines Amtes im Himmel waltet, als dessen, der es auf Erden versieht. Dass Jesu Hohepriestertum das wirkt, was es wirkt, hat seinen Grund darin, dass sich der Träger desselben in der unmittelbaren Gottesnähe befindet.

Blicken wir nun zurück auf den Abschnitt 7,26 bis 8,6, so lässt sich der Inhalt desselben kurz folgenderweise bestimmen: Das absolute Priestertum Christi erheischt 1) seine sittliche Vollkommenheit und 2) sein Sein im Himmel. Seine sittliche Vollkommenheit bringt es mit sich, dass er sein Eintreten für die Seinen im Unterschied von den gesetzlichen Hohepriestern nicht durch Gutmachung eigener Sünden zu unterbrechen braucht, denn im Unter-

1) So Weiss.

2) Vgl. Huther zur St.

3) So Hofmann. Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung findet ihre Bestätigung durch Assumptio Mosis 1, 14, wo *arbiter testamenti* nichts anderes als den Vollstrecker einer Verfügung bezeichnen kann, vgl. Ass. Mos. 3, 12: *arbiter mandatorum*.

schied von jenen ist er nicht mit Schwachheit behaftet, sondern der ewig vollendete Sohn. Die Nichtbenöthigung seine Thätigkeit zu unterbrechen besteht in Gemässheit dessen, dass sein Eintritt ins himmlische Heiligtum durch Selbstdarbringung und also ohne Gutmachung eigener Sünden stattfand. Der Gipfelpunkt des von unserm Hohepriester zu Sagenden besteht aber darin, dass er im himmlischen Heiligtum seines Amtes waltet. Die Bedeutung dessen erhellt daraus, dass, wenn er, dem als Hohepriester darzubringen obliegt, auf Erden wäre, er überhaupt kein Priester sein würde, da auf Erden solche vorhanden sind, die nach Gottes Willen darbringend dem auf Erden einzig denkbaren Heiligtum dienen, und es erhellt zum andern daraus, dass er als im Himmel befindlich nach Massgabe dessen einen vorzüglicheren Priesterdienst als die irdischen Priester versieht, dass die neue Ordnung, welche durch seinen Dienst realisirt wird, besser ist als die alte Ordnung. Kurz der besprochene Abschnitt hat uns gezeigt, dass Christus als der Sündlose ununterbrochen zum besten der Seinen thätig ist, und dass er als der im Himmel Befindliche mit seiner Thätigkeit einen vollständigen Erfolg erzielt. Diese beiden Gedanken finden nun im Hebräerbrief mehrfach ihre Bestätigung und Erläuterung.

Gehen wir zunächst auf den zweiten Gedanken ein. Schon 4, 14 hatte der Verfasser als Grund, weswegen wir das Bekenntniss fest ergreifen sollen, dieses geltend gemacht, dass wir einen Hohepriester haben, welcher durch die Himmel hindurchgeschritten; und ganz ähnlich begründet er 10, 21 die Mahnung, mit reinem Herzen in Glaubensvölligkeit hinzuzutreten. Er weist nämlich nicht nur darauf hin, dass wir Zuversicht haben bezüglich des Weges oder der menschlichen Natur Christi, sondern auch darauf, dass wir einen grossen Priester über das Haus Gottes haben. Deswegen haben wir eine auf dem

Blute Jesu gegründete Zuversicht hinsichtlich seiner menschlichen Natur, weil der, welcher in derselben steht, ein grosser Priester über die Gemeinde Gottes ist, denn so ist οἶκος θεοῦ entsprechend 3, 6 gemeint. Nicht so verhält es sich, als läge der Ton auf ἐσθλα, so dass der Verfasser sagen würde, dass wir nicht nur einen Wegbahner haben, sondern auch einen solchen, der uns, wenn wir das Ziel erreicht haben, bei Gott vertritt¹⁾, sondern auf μέγαν liegt der Ton. Der, dessen menschliche Natur unser Weg zu Gott ist, ist ein Priester, welcher in der unmittelbaren Gottesnähe seines Amtes waltet. So können, die den Weg betreten, ihr Ziel nicht verfehlen.

Die Erhabenheit des himmlischen Christus im Zusammenhang mit seinem Heilswerk betont der Verfasser noch besonders 1, 3 und 2, 5—9. An der ersten Stelle lesen wir, dass Christus, nachdem er eine Reinigung der Sünden vollzogen, sich zur Rechten Gottes gesetzt hat. Der Eintritt in den Stand der Erhöhung ist hier wie im N. T. häufig²⁾ durch die Worte von Psalm 110, 1 ausgedrückt. Der Throngenosse des 110. Psalms ist durch diese seine Stellung der gleichen Ehre wie der Vater theilhaftig, und um die Erhabenheit der Stellung Christi recht nachdrücklich zum Ausdruck zu bringen, redet der Verfasser nicht von einem Sitzen zur Rechten Gottes, sondern von einem Sitzen zur Rechten seiner Majestät und einem Sitzen ἐν ὑψηλοῖς, denn mit ἐξάθισεν will diese Bestimmung verbunden sein und nicht mit μεγαλωσύνης, welches keiner Ergänzung bedarf. Dass das Sitzen zur Rechten Gottes nur ein bildlicher Ausdruck ist, erhellt schon daraus, dass der Sitzende zugleich der Hohepriester ist, welcher vor Gott erscheint³⁾.

1) So z. B. Weiss und Westcott.

2) Vgl. Matth. 22, 44 mit den Parallelen u. Act. 2, 34.

3) Vgl. 9, 24.

Gehen wir nun auf die andere Stelle 2, 5 bis 9 näher ein. Gott habe die Verheissungswelt, sagt der Verfasser, nicht solchen Wesen unterworfen, wie Engel es sind; wem er sie aber unterworfen, sagt er nicht direct, sondern aus einem Schriftwort leitet er ab, dass es der Mensch Jesus ist. Wenn die οἰκουμένη, d. h. die Menschenwelt durch das Participium ἡ μέλλουσα bestimmt wird, so ist letzteres offenbar in demselben Sinne gemeint, in welchem es mit αἰών verbunden zu werden pflegt. Dann aber handelt es sich nicht um eine Menschenwelt, die für den Verfasser noch zukünftig ist, sondern um eine solche, die es vom A. T. lichen Standpunkt aus ist, also um die Welt in welcher die Verheissungen verwirklicht sind, wobei ausser Betracht bleibt, welches des Zeitpunkt ist, in dem diese Verwirklichung eintritt. Von der Verheissungswelt, welche, da sie durchaus nicht bloß zukünftig gedacht ist, als Gegenstand des Schreibens hingestellt wird, heisst es, Gott habe sie nicht Engelwesen unterworfen. Bei der Unterwerfung aber ist nicht an das Thun in der Ausführung, sondern an das Thun im göttlichen Rathschluss zu denken, was dadurch gefordert ist, dass der Verfasser bei ὑπέταξεν bereits das folgende Schriftcitat im Sinne hat.

Der Verfasser fährt sich einer üblichen Citationsformel bedienend fort: „Dagegen hat jemand irgendwo bezeugt“. Wenn er dabei die Partikel ὅς und nicht ἀλλά wählt, so geschieht das nicht deshalb, weil die Psalmstelle bloß besagt, wem die Welt unterworfen werden soll ¹⁾, sondern deshalb weil der Umstand, dass jemand so bezeugt hat, wie weiter folgt, keinen directen Gegensatz zum verneinten Satz enthält, sondern nur ein solches, aus dem der directe Gegensatz erst abgeleitet werden soll. Ἀέ aber ist nicht mit „vielmehr“ zu über-

1) Gegen Weiss.

setzen ¹⁾, denn der Inhalt des Schriftzeugnisses geht nicht über den directen Gegensatz hinaus, und auch nicht mit „wohl aber“ ²⁾, denn der Inhalt des Schriftzeugnisses enthält nicht die Anerkennung eines Wahrheitsmomentes im verneinten Satze. *Δέ* entspricht vielmehr unserm deutschen „dagegen“. Dem, was verneint worden ist, hält der Verfasser das Zeugniß von Psalm 8, 5 bis 7 entgegen, welche Stelle er nach den LXX citirt. Ueber die Meinung des in der Uebersetzung correct wiedergegebenen Psalmes kann gar kein Zweifel bestehen. Der Dichter spricht sein Staunen darüber aus, dass Gott eines so geringen Wesens, wie der Mensch es ist, gedenkt, und auf dasselbe hinblickt, dass er den Menschen nur wenig geringer als Engel gemacht hat, dass er ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt und ihm alles unter seine Füße gethan hat. Man hat nun aber behauptet und behauptet immer wieder ³⁾, der Verfasser habe das Unmissverständliche missverstanden und sich eingebildet, die Psalmworte bezögen sich direct auf den Messias. Mag sein — aber das kann man dem Verfasser doch in keinem Fall zutrauen, dass er angenommen, das A. T.liche Gotteswort habe sich verwundert darüber ausgesprochen, dass Gott sich eines so geringen Wesens angenommen, wie der Messias es ist ⁴⁾, und ebenso wenig kann man annehmen, er habe aus den Worten den Ausdruck einer Verwunderung über die Grösse und Majestät des Menschensohnes herausgelesen ⁵⁾. Ist beides unmöglich, dann bleibt bei der directen Beziehung auf den Messias nur noch der verzweifelte Ausweg übrig, anzunehmen, der Fragesatz sei in das Citat nur beiläufig

1) So Hofmann.

2) So Weiss.

3) So noch Weiss und v. Soden.

4) Gegen Weiss.

5) Gegen Bleek.

hineingerathen, ohne auf Anwendung Anspruch zu machen¹⁾, oder aber, der Verfasser sei sich über seinen Inhalt selbst nicht klar geworden²⁾. Aber mit all dem nicht genug, man muss dem Verfasser weiter zutrauen, er habe den im Zusammenhang unmissverständlichen Satz, dass Gott den Menschen nur wenig geringer als Engelwesen gemacht habe, dahin missverstanden, dass Gott den Messias für kurze Zeit unter die Engel³⁾ erniedrigt habe. Man ist schliesslich in der Lage, gar keinen Grund anführen zu können, warum der Verfasser, wenn er die ganze Zeit von Jesus geredet hat, schliesslich in V. 9 sich nicht damit begnügt, die Person desselben zu bezeichnen (τὸν ἡλαττωμένον) sondern ausserdem noch den Namen „Jesus“ appositionell hinzufügt⁴⁾. Da nun also die directe Beziehung auf den Messias unmöglich ist, halte ich⁵⁾ daran fest, dass der Verfasser ebenso gut wie wir, wusste, dass der Psalmist den Menschen und nicht den Messias im Sinne hatte. Aber nicht um den Menschen in seinem schöpfungsmässigen Stande handelt es sich⁶⁾, denn diese Beschränkung ist durch nichts angedeutet, und diejenigen, welche sie annehmen, können sie nicht einmal brauchen, denn sie sehen sich in V. 8 genöthigt, den Gedanken an den Urstand durch den doch ganz verschiedenen Gedanken an den Vollendungsstand zu ersetzen⁷⁾. Dass der Psalm aber sagt, was es um den

1) So Lünemann.

2) So de Wette.

3) Es heisst ja nicht *παρὰ τοῖς ἀγγέλοις*, sondern *παρ' ἀγγέλοις*.

4) Weiss schreibt: „*Ἰησοῦν* ist Apposition zu *τὸν ἡλαττωμένον* und beweist damit unzweifelhaft, dass der Verfasser den, von welchem die Psalmstelle V. 7 redet, als den Messias gedacht hat.“ Mir scheint die Apposition das gerade Gegentheil zu beweisen.

5) Mit Hofmann, Delitzsch, Keil und Westcott.

6) z. B. Hofmann.

7) An Stelle von „noch nicht“ müsste es in V. 8 heissen „nicht mehr“.

Menschen sein werde oder solle¹⁾, ist ebenso eingetragen und erweist sich auch dadurch als unmöglich, dass von der einstmaligen Unterwerfung der Welt unter den Messias im Nachfolgenden keine Rede ist. Den Menschen als solchen ohne Reflexion auf den Unterschied von Ur-, Sünden- und Vollendungsstand meint der Psalmist und mit ihm unser Verfasser.

Wenn nun weiter daraus, dass Gott dem Menschen alles unterworfen habe, gefolgert wird, dass er ihm nichts ununterworfen gelassen habe, und wenn dieser Satz mit *ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι* eingeleitet wird, so ist letzteres nicht zu übersetzen: „als ihm nämlich Gott alles unterworfen u. s. w.“²⁾, denn dass die bei der Schöpfung geschehene Unterwerfung von allem der Nichtunterwerfung von nichts gleichgesetzt werden kann, ist ja richtig, aber mit dem zweiten ist nicht mehr als mit dem ersten gesagt. Und wenn der Verfasser eine Bewährung des Psalmwortes durch Hinweis auf das bei der Schöpfung Geschehene beabsichtigt hätte, dann müsste seine Folgerung nothwendig darin bestehen, dass dem Menschen alles unterworfen wurde, wie es ja im Psalm heisst, während das zu Folgernde in Wirklichkeit den Ausgangspunkt für ein anderes bildet, nämlich dafür, dass dem Menschen nichts ununterworfen gelassen sei. Der Satz ist also zu übersetzen: „Denn indem er ihm „„Sämmtliches““ unterworfen, hat er ihm nichts ununterworfen gelassen“. Wenn nun demjenigen, von welchem der Psalm redet, nichts ununterworfen gelassen ist, und wenn deutlich ist, dass derselbe nicht ein Engelwesen, sondern der Mensch ist, dann ist die Behauptung begründet, dass die Verheissungswelt nicht solchen Wesen unterworfen ist, wie Engel es sind. Man darf dagegen nicht ein-

1) z. B. Weiss.

2) So Hofmann und Keil.

wenden, dass die Verheissungswelt ja nicht einen Theil des Universums bildet ¹⁾, denn von dem Universum redet der Verfasser nicht, sondern der Artikel vor πάντα dient bloß zum Hinweis darauf, dass jenes πάντα gemeint ist, von dem im Psalm gesagt war ²⁾. Als einen Bestandtheil von allem was ist, lässt sich aber die Verheissungswelt sehr wohl denken.

Man hat nun erklärt, der Satz ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι κτλ. bilde eine propositio major, woran sich dann eine propositio minor und eine conclusio anschliesse ³⁾. Aber es ist ja nicht möglich, dass ein und derselbe Satz dem ganz verschiedenen Zweck dienen sollte, eine Begründung und eine propositio major zu bilden. Mit ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι κτλ. gelangt vielmehr das mit V. 5 beginnende Gedankengefüge zum vorläufigen Abschluss, denn es ist jetzt gezeigt, dass nach dem Psalmwort die Verheissungswelt nicht Geistwesen, sondern dem Menschen unterworfen ist. Wenn nun der Verfasser fortfährt: νῦν δὲ οὕτω δοῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα, so, scheint es, müsste er doch weiter sagen oder andeuten, dass es dennoch zu einer solchen Unterwerfung kommen werde. Aber davon sagt er nichts, und wenn man es ihn dennoch sagen lässt, indem man nämlich einträgt, dass in Jesu auch der erlösten Menschheit die οἰκουμένη μέλλουσα unterworfen sei ⁴⁾, so kommt man auch damit nicht zum Ziel, denn ist in Jesu der Menschheit die Heilswelt unterworfen, dann handelt es sich um einen in der Gegenwart verwirklichten und nicht erst zukünftigen Thatbestand. Aber wie nun? Wären wir nicht über alle Schwierigkeiten hinweg, wenn wir uns nur hätten belehren lassen, dass die Psalmstelle direct vom Messias

1) So Hofmann.

2) Vgl. Westcott.

3) So Delitzsch.

4) So Delitzsch.

gemeint ist? Die Unmöglichkeit dessen ist nachgewiesen worden, und den jetzt vorliegenden Schwierigkeiten entgeht man auch auf jenem Wege nicht. Man nimmt bei jener falschen Voraussetzung an, der Verfasser wolle sagen, nach der Psalmstelle sei dem Messias nichts ununterworfen gelassen, der Thatbestand dagegen lehre, dass ihm noch nicht alles unterworfen sei, dass dagegen der für kurze Zeit unter die Engel Erniedrigte, nämlich Jesus, bereits mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt sei, und dass also auch die einstmalige Unterwerfung von allem zu erwarten stehe ¹⁾. Damit giebt man sich zufrieden, obgleich doch unzweifelhaft sein sollte, dass der Verfasser die drei Aussagen des Psalmes, nämlich die wenige Erniedrigung unter Engelwesen, die Krönung mit Ehre und Herrlichkeit und die Unterwerfung von allem, — nicht als zeitlich auf einander folgende, sondern als zugleich stattgefundene Vorgänge fasst; und obgleich das Befriedigende in der Erklärung, dass auch die einstmalige Unterwerfung von allem zu erwarten stehe, rein eingetragen wird, trotzdem es doch die Pointe des Gedankens bilden würde. Je länger man sich bemüht, dem Wortlaut des Textes einen im Zusammenhang passenden Sinn abzugewinnen, um so deutlicher erkennt man die Unmöglichkeit dessen. Wie man sich auch wenden mag, man sieht sich genöthigt, Unmögliches für möglich erklären zu müssen. Anders dürfte es sich verhalten, wenn nach *οὔπω* ein *ς* ausgefallen ist ²⁾, und wenn man *νῦν* nicht im zeitlichen, sondern im logischen Sinne fasst ³⁾. Dann stellt der Verfasser dem durch den Psalm geforderten Thatbestand, dass dem Menschen alles unter-

1) So z. B. Weiss.

2) Bei der Annahme, dass in der Vorlage des Abschreibers (*οὔπω*)*ς* und *δ(ρῶμεν)* eng neben einander geschrieben waren, begreift sich der Ausfall von *ς* ohne Schwierigkeit, denn der Abschreiber konnte dann leicht in den Irrtum verfallen, dass bei der Schreibung von *ο* doppelt angesetzt worden sei.

3) Vgl. Kühner. Gramm. II. S. 672.

worfen ist, den empirischen Thatbestand gegenüber, dass ihm keinesweges alles unterworfen ist. Dennoch aber, — dies ist weiter die Meinung, — behält das Psalmwort recht, denn obgleich dem Menschen als solchem nicht alles unterworfen ist, so ist es doch dem Menschen, nämlich Jesus unterworfen.

Was der Satzbau von V. 9 anlangt, so brauche ich mich bei demselben nicht aufzuhalten, da ich der Hofmann'schen Construction, die von allen neueren Auslegern anerkannt wird, beistimme. *Τὸν ἡλαττωμένον* ist Object zu *βλέπομεν*, *Ἰησοῦν* ist Apposition zu diesem Object, und *ἐστεφανωμένον* ist Prädicat dazu. Denjenigen, von welchem der Psalm redet, will der Verfasser sagen, sehen wir, denn in diesem Sinne ist das Object *τὸν . . . ἡλαττωμένον* gemeint ¹⁾. Letztere Worte in Bezug auf Jesus auszudeuten, ist man nicht berechtigt, da sie eben nur dem Zweck dienen, die Person auf welche wir hinblicken, als die im Psalm gemeinte zu kennzeichnen. So besteht keine Nöthigung *βραχύ τι* jetzt in einem andern Sinne als im Psalm zu verstehen, was ja doch jedenfalls unstatthaft wäre ²⁾. Um nun aber deutlich zu machen, dass er nicht den Menschen überhaupt, sondern eine bestimmte Person im Sinne hat, bezeichnet der Verfasser den *ἡλαττωμένον* appositionell als *Ἰησοῦν*. Den Menschen Jesus sehen wir wegen des Todesleides mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, d. h. wir sehen ihn in himmlischer Herrlichkeit, damit dadurch sein Todesleid wirksam werde. Wenn dieses der Gedanke des Verses ist, was ich später begründen werde, dann beweist unsere Stelle deutlich, dass der Verfasser das Heil der Menschen davon abhängig macht, dass sich der Mensch Jesus entsprechend dem A. T.-lichen Schriftwort in himmlischer Herrlichkeit befindet.

1) Vgl. Westcott.

2) Gegen Delitzsch.

Aber was ist nun mit dem Himmlischen gemeint? Schon 7,5 sehen wir, dass das Himmlische als Urbild des irdischen Heiligtums hingestellt wurde, d. h. also als die Stätte, da sich die Gemeinschaft von Gott und Menschen völlig realisirt. Dieses Resultat findet nun seine Bestätigung an 9, 23 und 24. Gehen wir auf diese Stelle näher ein.

In V. 23 lesen wir von einer Folgerung (*οὖν*) aus Gesagtem. Es liegt am nächsten bei letzterem an das unmittelbar Vorhergehende zu denken, aber man darf dieses nicht auf V. 22 beschränken ¹⁾, denn mit τὰ ὑποδείγματα wird deutlich auf τὴν σκηνὴν καὶ πάντα τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας V. 21 zurückgeblickt. Mit einer Folgerung aus V. 21 und 22 haben wir es also zu thun ²⁾, und nur dann, wenn die Folgerung sich im Anschluss hieran nicht verstehen liesse, wären wir berechtigt als Grundlage derselben einen weiter zurückliegenden Abschnitt anzunehmen. So nun aber verhält es sich nicht, denn die zweitheilige Folgerung begreift sich hinlänglich aus der Beziehung auf V. 21 und 22. Daraus nämlich, dass das Zelt und seine Geräthe mit Blut besprengt wurden und dass mit Blut fast alles gereinigt wird, folgt sowohl dies, dass das irdische Heiligtum mit seinen Geräthen mit Blut gereinigt werden muss, als auch das andere, dass das Himmlische als Urbild des irdischen Heiligtums in einer dieser seiner Urbildlichkeit entsprechenden Weise mit Blut gereinigt werden muss. Bei der Wiedergabe des Gedankens von V. 23 haben wir vorausgesetzt, dass nach ἀνάγκη nicht ἦν ³⁾, sondern ἐστὶν zu ergänzen ist. So nämlich verhält es sich, da man für die Ergänzung von ἦν keine Analogie, auch nicht 8,3 ⁴⁾, anführen kann, und da

1) So Weiss.

2) Vgl. Hofmann und Keil.

3) Gegen Delitzsch, Kurtz und Westcott.

4) Gegen Delitzsch.

es sich, wie das Weitere zeigen wird, nicht darum handelt, was geschehen ist, sondern darum, was geschieht. Von den Abbildern des im Himmel Befindlichen redet der Verfasser. Mit τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder τὰ ἐπουράνια kann nur dasjenige gemeint sein, was dem Zelt auf Erden und seinen Geräthen als Urbild entspricht. Letzteres darf nun aber nicht im Sinne der himmlischen Güter¹⁾ oder im Sinne der Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk²⁾ gefasst werden, denn so abstracte Begriffe vertragen sich nicht mit dem Ausdruck τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, der deutlich auf die Vorstellung von etwas Concretem hinweist. Für die Bestimmung des letzteren wird der Text bald die nöthige Handhabe bieten. Von den Abbildern des im Himmel Befindlichen heisst es, dass sie durch dieses gereinigt werden. Der Plural τούτοις kann natürlich nicht durch den Gedanken an Blut und Asche³⁾ oder an Blut und Wasser⁴⁾ bedingt sein; er ist vielmehr durch den Rückblick auf die V. 21 und 22 aufgezählten Handlungen zu erklären⁵⁾. Das irdische Heiligtum muss zwar durch dieses, das Himmlische selbst aber — und hierauf liegt der Ton — durch bessere Opfer, als diese sind, gereinigt werden. Der Plural ταῖς θυσίαις ist ein Plural der Gattung, welchen der Verfasser anwendet, weil er eine allgemeine aus V. 21 und 22 abfolgende Wahrheit ohne eine specielle Beziehung geltend machen will, denn dass sich θυσίαις auf die wiederholentlichen Opferhandlungen beziehen sollte, ist nicht wohl möglich, da θυσία nicht Opferhandlung heissen kann⁶⁾. Das Verhältniss der Correlation zwischen θυσίαις und dem vorhergehenden τούτοις

1) Gegen Sebast. Schmidt.

2) Gegen Hofmann und Keil.

3) So z. B. Lünemann.

4) So Weiss.

5) Vgl. Hofmann, Keil und v. Soden.

6) Gegen Hofmann.

bleibt auch bestehen, wenn man *ἁγία* mit Opfer übersetzt, denn die Reinigung durch Opfer setzt eine Handlung voraus und die Handlung der Blutbesprengung setzt andererseits ein Opfer voraus. Dass es sich bei der Reinigung durch Opfer um eine Reinigung handelt, die durch das Blut von Opfern geschieht, versteht sich von selbst. Man hat nun daran Anstoss genommen, dass von dem himmlischen Heiligtum die Nothwendigkeit einer Reinigung desselben behauptet wird und demgemäss ein anderes Verbum wie etwa ἐγκαθίζεσθαι ergänzt ¹⁾, aber das Anstössige bleibt auch so bestehen, da eine Einweihung mit Blut nothwendig eine Reinigung involvirt ²⁾. Die Worte des Verfassers wären in der That höchst anstössig, wenn er annehmen würde, dass eine im Himmel befindliche Stiftshütte einer einstmaligen Reinigung durch Christus bedürftig gewesen sei. Wie wäre das zu erklären? Man hat an das Vorhandensein Satans im Himmel ³⁾ oder an das Feuer des göttlichen Zornes gedacht, welches das Licht der Liebe gegen die Menschheit verdunkelte ⁴⁾. Jene Antwort ist im Zusammenhang so unpassend wie nur möglich, und diese nimmt das Sinnwidrige an, dass durch den göttlichen Zorn das himmlische Heiligtum verunreinigt werden könnte. Anstatt nun auf jene irrige Frage eine Antwort zu suchen, lernen wir aus den bisherigen Beantwortungen, dass die Voraussetzung der Frage falsch ist. Das im Himmel Befindliche kann nicht eine Stiftshütte mit Geräthen sein, aber es muss doch andererseits ein Concretes sein, welches als Urbild der irdischen Hütte zu stehen kommt, das heisst als Urbild derjenigen irdischen Stätte, da sich die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen vollzieht. Der

1) So Lünemann.

2) Vgl. Delitzsch.

3) z. B. Bleek.

4) So Delitzsch.

Text verlangt zwingend an denjenigen unräumlichen Ort zu denken, an welchem der Mensch im Geiste Gotte naht. Wie nun das irdische Zelt durch die Menschen, die es betreten, verunreinigt wurde und deshalb der Reinigung bedurfte, so wird auch die unräumliche Stätte, die der Mensch im Geist betritt, um darin die Gottesgemeinschaft zu finden, verunreinigt, so dass es der Reinigung bedarf, damit der Mensch sein Ziel erreicht. Der Gedanke ist nur dieser, dass der Mensch nicht in die Gottesgemeinschaft eintreten kann, weil zwischen ihm und Gott die Sünde befindlich, deren trennende Kraft durch Christus aufgehoben wird. Das Opfer, welches Christus darbringt ermöglicht eine wahre Gottesgemeinschaft, so dass es also ein besseres Opfer ist, als es die A. T.-lichen waren.

Wenn nun der Verfasser letzteres dadurch begründet, dass Christus nicht in ein mit Menschenhand gemachtes Heiligtum eingegangen sei, sondern in den Himmel selbst, so können diese Worte nicht dem Zweck dienen, zu begründen, dass es ein himmlisches Heiligtum ist, welches durch bessere Opfer gereinigt werden muss¹⁾, denn dieses sagte der vorhergehende Satz nicht, sondern er sagte, dass es bessere Opfer sind, durch welche das himmlische Heiligtum gereinigt werden muss. Hierauf muss sich denn auch die Begründung beziehen. Letztere giebt nun nicht den Realgrund, sondern den Erkenntnissgrund an, welcher beweist, dass das Opfer der Person Christi ein besseres ist, als es die A. T.-lichen Opfer waren. Dieser Erkenntnissgrund besteht darin, dass Christus nicht in das irdische Heiligtum eingegangen ist, sondern in das himmlische. Dorthin aber eingegangen ist Christus, um jetzt vor dem Angesicht Gottes sichtbar zu werden. Nun ist weder an dem in der Vergangenheit abgeschlossenen Werk Christi orientirt²⁾, denn

1) So Bleek, Lünemann u. Kurtz.

2) Gegen Lünemann.

diese Beziehung wäre im Zusammenhang unmotiviert, noch auch an ἐκ δευτέρου V. 28¹⁾, denn dieses bezieht sich auf das vorhergehende ἀπαξ, sondern an der A. T.lichen Vergangenheit²⁾. Die Beziehung auf letztere lag ja nahe, da es sich um die Begründung dessen handelt, dass das himmlische Heiligtum durch bessere Opfer gereinigt werden muss, als es die A. T.lichen waren. Daraus dass die Vergangenheit natürlich nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer Dauer, sondern bloß unter dem ihres einstmaligen Bestandes in Betracht kommt, begreift es sich, dass das gegenwärtige Geschehen, welches im Gegensatz dazu gedacht ist, aoristisch ausgedrückt wird. Dazu ist Christus in das himmlische Heiligtum eingegangen, damit er, nachdem die A. T.liche Zeit abgeschlossen, jetzt vor Gottes Angesicht sichtbar würde. Nicht so verhält es sich, als wollte der Verfasser sagen, Gott offenbare sich Christo nicht so wie dem A. T.lichen Hohepriester, dem gegenüber als einem sündigen und sterblichen Menschen er sich zugleich verhüllte, um ihm den Anblick erträglicher zu machen³⁾. Der Verfasser sagt ja nicht von Gott, sondern von Christo ein ἐμφανισθῆναι aus. Nicht Gott wird Christo sichtbar, sondern Christus wird vor der Person Gottes sichtbar. Hiemit kann nun nicht gesagt sein wollen, dass er Gotte annehmbar wird⁴⁾, denn das liegt nicht im Ausdruck, sondern nur, dass er Gotte so nahe tritt, dass er seiner Person sichtbar wird. Der A. T.liche Hohepriester blieb nach der Auffassung unseres Verfassers Gott fern, Christus ist ganz nahe vor ihn hingetreten, was dadurch geschah, dass er in den Himmel selbst eingegangen. In der unmittelbaren Gottesnähe aber befindet er sich zu unserem

1) Gegen Hofmann und Weiss.

2) Vgl. Delitzsch u. v. Soden.

3) So Delitzsch.

4) Gegen Westcott.

besten. In wiefern das der Fall ist, wird später zu untersuchen sein.

Die besprochenen Verse haben uns gezeigt, dass der Verfasser unter dem himmlischen Heiligtum die unräumliche Stätte versteht, an welcher Gott mit den Menschen in Gemeinschaft tritt. Diese Stätte wird gereinigt, indem daselbst der durch den Tod hindurchgegangene Christus vor Gottes Angesicht sichtbar wird. Um so viel erhabener nun das himmlische Heiligtum ist als das irdische, um so viel besser müssen die Opfer sein, durch welche sich seine Reinigung vollzieht, mit andern Worten, um so viel besser muss das Blut Christi als das der Thiere sein. Der Gedanke, dass sich der Werth des Hohepriestertums Christi nach der Stätte bemisst, an welcher er daselbe verwaltet, begegnet uns auch 9, 11.

Dem Dienst der A. T.-lichen Priester stellt der Verfasser hier den Dienst Christi gegenüber. Er blickt also mit *ὅς* auf den ganzen vorhergehenden Abschnitt und nicht etwa bloß auf V. 9¹⁾ oder gar auf das *μέν* V. 1²⁾ zurück. Von Christus, dem aufgetretenen, sagt er, dass er eingegangen sei in das Heiligtum, aber bevor er dieses Prädicat niederschreibt, bezeichnet er den, um den es sich ihm handelt, appositionell als *ἀρχιερεὺς*³⁾. Nur so gefasst, ergeben die Worte einen passenden Sinn, denn die Uebersetzung: „indem oder nachdem er aufgetreten als Hohepriester“ verträgt sich deshalb nicht mit dem Prädicat *εἰσῆλθεν*, weil bei dem Auftreten als Hohepriester nur an den Eintritt in die himmlische Seinsweise gedacht werden könnte, und weil dieser Eintritt dem *εἰσῆλθεν* zeitlich nicht vorangeht⁴⁾. Abzuweisen ist auch die Uebersetzung: „Christus aber, da er als Hohepriester

1) Gegen Bleek.

2) Gegen Delitzsch und Keil.

3) Vgl. Hofmann.

4) Gegen Weiss u. a.

herantrat durch (instr.) das Zelt“¹⁾, denn „durch“ neben „herantreten“ kann nicht anders als im localen Sinne gemeint sein und dieser Sinn passt, wie sich zeigen wird, an unserer Stelle nicht. Im Gegensatz zu den levitischen Priestern wird Christus als der nun aufgetretene bezeichnet und appositionell als ein Hohepriester vollbrachter Güter bestimmt. Γενομένων²⁾ nämlich muss als die echte Lesart³⁾ anerkannt werden, da die Correctur in μελλόντων nahe lag, was man von der umgekehrten Correctur nicht behaupten kann. Als realisirt aber werden die Güter, deren Mittler Christus ist, nicht in dem Sinne hingestellt, als käme dabei das Urtheil Gottes⁴⁾ oder der Standpunkt des Verfassers⁵⁾ in Betracht, sondern nach dem ganzen vorhergehenden Abschnitt, an dem ja die Aussage über Christus orientirt ist, will gegensätzlich an den vorbereitenden und hinweisenden Character dessen gedacht sein, was der A. T.-liche Dienst zu Wege bringt. Die Worte διὰ τῆς σκηνῆς mit εἰσῆλθεν zu verbinden, sei es nun, dass man an den Leib Christi⁶⁾ oder an den Wolkenhimmel⁷⁾ oder an „die einer höhern Schöpfung angehörigen Himmelsräume“⁸⁾ denkt, erweist sich dadurch als unmöglich, dass weder von dem Leibe Christi noch auch von dem Wolkenhimmel gesagt werden kann, dass dieselben nicht dieser Schöpfung angehören, und was „die einer höhern Schöpfung angehörigen Himmelsräume“ anlangt, so beruht ihre Annahme auf reiner Willkür. Die abgewiesenen Erklärungen werden aber vollends dadurch unmöglich, dass die σκηνή, was man auch

1) So v. Soden.

2) So B, D², wogegen μελλόντων bei N und A.

3) Vgl. Westcott und Weiss.

4) So Westcott.

5) So Weiss.

6) z. B. Westcott.

7) z. B. Kurtz.

8) z. B. Delitzsch und Weiss.

unter derselben verstehen mag, jedenfalls als himmlisches Vorderzelt zu stehen käme, und dass ein solches nach V. 8 schlechthin undenkbar ist. Die fraglichen Worte sind also mit der Apposition ἀρχιερεύς zu verbinden. Ein Hohepriester realisirter Güter ist Christus durch das grössere und vollkommenere Zelt, ist er dadurch, dass er zur Rechten Gottes thront. Der Ort der hohepriesterlichen Wirksamkeit ist bestimmend für die Früchte derselben.

Aus der Betrachtung von 7,26 bis 8,6 ergab sich uns, dass das Hohepriestertum Christi nicht nur durch den Ort seiner Thätigkeit bestimmt wird, sondern auch dadurch, dass er der Sündlose ist. Als solcher ist er nicht benöthigt, sein Eintreten zum Besten der Menschen durch Gutmachung eigener Sünden zu unterbrechen, denn mit einem mal hat er sich ja durch den Tod vor Gott hinbegeben. Letzteren Thatbestand macht nun der Verfasser auch 9,12 geltend, um jetzt daraus die Folgerung zu ziehen, dass die mit der Selbsthingabe verbundene Erlösung ewigen Character trägt.

Behufs rechten Verständnisses des angegebenen Verses wird es nöthig sein, sich den Gedankengang von V. 6 bis 10 zu vergegenwärtigen. Auf Grund der V. 2 bis 5 angegebenen Einrichtung des weltlichen Heiligtums gehen in das vordere Zelt ohne Unterbrechung die Priester ein die Gottesdienste verrichtend. Der allzeit währende Zutritt, dessen es zu einer rechten Gottesgemeinschaft bedürfte, ist kein Zutritt des Volkes bzw. seines Repräsentanten zu Gott, sondern nur ein Zutritt in das vordere Zelt, und der Zutritt zu Gott ist kein allzeit währender, sondern nur ein solcher, welcher blos dem Hohepriester und auch ihm blos einmal im Jahr offen steht und auch dann nur durch das Blut, welches er für sich selbst und erst dann für die Sünden des Volkes darbringt. Kurz das, worauf es mit dem Heiligtum abgesehen ist, nämlich die bleibende und volle Ge-

meinschaft der Menschen mit Gott, leistet das weltliche Heiligtum nicht und so sind dann seine durch die Schrift bezw. den Geist geforderten Ordnungen ein Zeugniß dessen, dass das Ziel noch aussteht, mit anderen Worten, dass der Zutritt zum Heiligen noch nicht geoffenbart ist, weil das erste Zelt noch Bestand hat. Die Ordnungen des Zeltes sind ein Zeugniß des heiligen Geistes, dass erst dann das Ziel erreicht sein wird, wenn das erste Zelt in Wegfall kommt oder wenn an Stelle des irdischen Heiligtums das himmlische Heiligtum tritt. So lange dies Ziel noch aussteht, ist die Gottesgemeinschaft nicht erreicht, und unter diesem Gesichtspunkt ist das erste Zelt nichts anderes als ein Sinnbild des αἶων οὗτος, dessen Bestand letztlich den Grund bildet, weshalb eine wahre Gottesgemeinschaft unmöglich ist. Dem αἶων οὗτος entspricht es, dass Gaben und Opfer dargebracht werden, die nicht im Stande sind, denjenigen, der den Gottesdienst verrichtet, mit seinem Gewissen zum Ziel zu führen. Die Gaben und Opfer kommen neben Speisen, Getränken und verschiedenen Waschungen bloß als äusserliche Vorgänge zu stehen, welche wohl der äusserlich bedingten Gemeinschaft des Volkes mit Gott dienen, aber nicht der Gemeinschaft, in welcher das Gewissen des Menschen angesichts der begangenen Sünden Ruhe findet. Diese Gemeinschaft tritt erst mit dem χαρὸς διορθώσεως ein, auf welchen der χαρὸς ἐνεστώς hinstrebt.

Während es sich nun so in A. T.-licher Zeit verhält, ist Christus, er ein Hohepriester realisirter Güter durch das grössere und vollkommene Zelt, auch nicht durch das Blut von Böcken und Kälbern in das Heilige eingegangen. Mit εἰσῆλθεν nämlich und nicht mit dem Vorhergehenden sind entsprechend der Analogie von V. 6 ff. die Worte οὐδὲ δι' αἵματος κτλ. zu verbinden; οὐδέ aber, welches natürlich nicht gleichbedeutend mit καί

οὐ ist ¹⁾, erklärt sich hinlänglich dadurch, dass V. 11 von Christus ein solches aussagte, wodurch er sich von den levitischen Priestern unterscheidet. Unter diesen Gesichtspunkt tritt nun auch der Umstand, dass er nicht durch das Blut von Böcken und Kälbern in das Heilige eingegangen. Das Blut ist nicht als das gedacht, wodurch sein Eingang in das Heiligtum die Erlangung einer ewigen Erlösung ist ²⁾, denn διὰ αἵματος gehört nicht mit εὐράμενος, sondern mit εἰσῆλθεν zusammen. Der Eingang ins Heilige geschah durch Blut, was nach Analogie dessen zu verstehen ist, dass dem Hohepriester der Eintritt in das Allerheiligste nur um der mit dem Blut zu vollbringenden Handlung willen gestattet war. An den Vorgang des grossen Versöhnungstages denkt auch hier der Verfasser, denn μόσχος bei den LXX die Uebersetzung von פֶּרֶךְ ³⁾ ist Bezeichnung des jungen Stieres, dessen Blut der Hohepriester zu seiner eigenen Sühnung ⁴⁾ verwandte. Das Thier dagegen, dessen Blut zur Sühnung der Sünden des Volkes diente ⁵⁾, war ein Bock, hebr. קִשְׁטִי ⁶⁾. Dieses Wort übersetzen die LXX mit χίμαρος, Symmachus und Aquila dagegen mit τράγος. Nicht durch Blut von Stieren und Böcken, nicht zur Sühnung seiner Sünden und der des Volkes, vielmehr durch sein eigenes Blut ist der sündlose Christus ἐφάπαξ in das Allerheiligste eingegangen. Man pflegt auch hier ἐφάπαξ mit „ein für alle mal“ zu übersetzen und diese Uebersetzung durch die Annahme eines Gegensatzes zu den gesetzlichen Hohepriestern zu begründen, deren Eingang ins Heilig-

1) Gegen Keil.

2) Gegen Hofmann.

3) Vgl. Lev. 16, 14.

4) Vgl. V. 7.

5) Vgl. V. 7.

6) Vgl. Lev. 16, 15.

tum sich alljährlich zu wiederholen hatte¹⁾. Aber dieser Gegensatz existirt im vorliegenden Fall so gewiss nicht, als ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ V. 7. nicht unter dem Gesichtspunkt eines häufigen, sondern vielmehr unter dem eines seltenen Ereignisses gemeint war. Nicht an V. 7, sondern an den unmittelbar vorhergehenden Worten ist ἐφάπαξ orientirt. Christus ist nicht durch das Blut von Böcken und Kälbern eingegangen, sondern durch sein eigenes Blut. Daraus folgt, dass, da es also keiner Gutmachung eigener Sünden bedurfte, das Eingehen in das Heiligtum bei ihm ein einmaliges war. „Mit einem mal“ und nicht, auch nicht zugleich²⁾ „ein für alle mal“ bedeutet ἐφάπαξ hier wie überall in der griechischen Sprache. Doch die Sündlosigkeit des N. T.-lichen Hohepriesters brachte nicht nur mit sich, dass sein Eingehen mit einem mal geschah, sondern auch — so lesen wir in dem Participalsatz — dass sich mit dem Eingehen eine ewige Erlösung verband. Als gleichzeitige und nicht als vorzeitige Handlung³⁾ ist εὐράμενος gemeint. Das fremde Blut, welches der sündige Mensch darbrachte, hat eine vorbeigehende und der Erneuerung bedürftige Wirkung, das eigene Blut dagegen, welches der sündlose Mensch darbrachte, hat eine ewig währende Wirkung, nämlich die Wirkung ewiger Erlösung, denn dies ist die Bedeutung nicht nur von ἀπολύτρωσις, sondern auch von λύτρωσις⁴⁾. Eintretend mit dem eigenen Blut in das Allerheiligste hat Christus eine ewige Erlösung erfunden.

Die in V. 13 folgende Begründung bezieht sich nun nicht darauf, dass Christus in das Heiligtum eingegangen oder dass er eine ewige Erlösung erfunden hat⁵⁾,

1) So z. B. Hofmann.

2) Gegen Westcott.

3) Gegen Lünemann.

4) Vgl. Lc 1, 68; 2, 38.

5) Gegen Bleek, Lünemann und Delitzsch.

sondern darauf, dass er durch sein eigenes Blut in das Heiligtum eingegangen ist eine ewige Erlösung erfindend ¹⁾. Wenn jetzt dem Blut Christi nicht wie vorhin das Blut der *τράχοι καὶ μόσχοι*, sondern das der *τράχοι καὶ ταῦροι* gegenüber gestellt wird, so kann die Wahl von *ταῦροι* statt *μόσχοι* nicht zufällig oder durch die Absicht bedingt sein, das männliche Thier als solches hervorzuheben ²⁾, denn diese Absicht wäre eine völlig unmotivirte; vielmehr erklärt sich die modificirte Ausdrucksweise dadurch, dass der Verfasser die Beziehung auf den Versöhnungstag verlassend nur Thiere nennen will, die als Opfer in Verwendung kamen. Bei solcher Anführung nämlich pflegte man nicht *τράχοι καὶ μόσχοι*, sondern *τράχοι καὶ ταῦροι* zu wählen ³⁾. Dass die Beziehung auf den grossen Versöhnungstag aufgegeben ist, findet seine Bestätigung durch die weitere Anführung der Kuhasche, d. h. der mit Wasser vermischten Asche, welche in dieser Form die Verunreinigten besprengte oder, genauer ausgedrückt, auf sie gesprengt wurde. Dass die Opfer von der Verunreinigung durch Sünden, die Kuhasche dagegen von der Verunreinigung durch den Tod befreite, ist zwar richtig, kommt aber in dem vorliegenden Fall so gewiss nicht in Betracht, als jene Unterscheidung ausser jeder Beziehung zu der Schlussfolgerung steht, die der Verfasser beabsichtigt ⁴⁾. Nur Thiere will er nennen, deren Tödtung es behufs Erlangung der Reinheit in A. T.-licher Zeit bedurfte. Das Blut der Böcke und Stiere und die Asche der Kuh bewirkten eine Heiligung zur fleischlichen Reinheit. Die Präposition *πρός* nämlich giebt den Erfolg des *ἀγιάζεν* an, wie die gegenbildliche Wirkung in V. 14

1) Vgl. Hofmann.

2) Gegen Weiss und v. Soden.

3) Vgl. Ps. 49, 13 u. Jes. 1, 11.

4) Gegen Hofmann und Keil.

zeigt¹⁾. Eine fleischliche Reinheit kam durch die auf Opfer und Verwendung der Kuhasche gegründete Heiligung zu stande, d. h. eine äussere Reinheit, welche die Gemeinschaft mit Gott zwar ermöglichte, aber eine solche Gemeinschaft, die eben äusserlich und nicht innerlich bedingt war. Wenn nun der Tod von Thieren eine solche Wirkung nach sich zieht, dann kann garnicht zweifelhaft sein, dass das durch den Tod hindurchgegangene Leben des Heilsmittlers eine entsprechende innerliche Wirkung haben muss. Desshalb kann es nicht zweifelhaft sein, weil in A. T.-licher Zeit das Mittel durch göttliche Anordnung ein wirksames war, ohne dass uns der Zusammenhang von Mittel und Wirkung verständlich würde, wie es sich doch in N. T.-licher Zeit verhält. Nur diesem Gedanken kann der Relativsatz *ὅς διὰ πνέματος κτλ.* dienen und nicht kann der Verfasser damit sagen wollen, was Christus gethan hat, damit das Blut vorhanden sei, welches uns reinigt²⁾, denn eine solche Notiz würde ausser Zusammenhang mit dem Zweck stehen, welchem die Erörterung dient. Während in A. T.-licher Zeit Thierleben als Reinigungsmittel in Betracht kamen, so handelt es sich in N. T.-licher Zeit um das Leben des Heilsmittlers, der sich selbst dargebracht hat. Auf *ἐαυτόν* liegt im Relativsatz angesichts der Gegensätze der Ton. Man hat nun die Selbstdarbringung auf den Kreuzestod bezogen³⁾, was aber unstatthaft ist, da es zu einer solchen Selbstdarbringung keines ewigen Geistes bedurft hätte. Aber auch eine Beschränkung der Darbringung auf das Thun im himmlischen Heiligtum⁴⁾ ist durch nichts angezeigt. Der Verfasser wird also hier ebenso wie 9,25 beiderlei

1) Gegen Keil und Weiss.

2) So Hofmann, Weiss u. a.

3) z. B. de Wette, Delitzsch und Weiss.

4) So Bleek und Kurtz.

Darbringung in dem einen Wort zusammenfassen ¹⁾, wogegen man nicht einwenden darf, dass die Opferdarbringung eines Thieres nun und nimmer dasselbe sein kann mit der Darbringung seines Blutes ²⁾, denn es handelt sich ja nur um eine Zusammenfassung beiderlei Thuns und nicht um eine Identificirung desselben. Dass sich nun Christus durch den Tod vor Gott hinbegeben, war ihm nur dadurch möglich, dass dem Princip seines Lebens eine immerwährende Kraft innewohnt. Nicht so verhält es sich, als unterschiede sich sein Menschengeist abgesehen von seinem Gottesgeist von dem aller übrigen Menschen durch die Ewigkeit ³⁾, sondern deshalb ist sein menschliches *πνεῦμα* ewig, weil es zugleich ein göttliches *πνεῦμα* ist ⁴⁾. Der Träger immerwährender Lebenskraft konnte sich durch den Tod vor Gott hinbegeben, ohne dass das Blut, das er darbrachte, fremdes Blut zu sein brauchte. Sein ewigwährender Geist ermöglichte ihm die Selbstdarbringung, und seiner sittlichen Vollkommenheit bedurfte es, damit diese Selbstdarbringung ihren Zweck erfüllte. Nicht fremdes Blut, sondern sich selbst hat der Heilsmittler dargebracht, und nicht auf das Aeussere, sondern auf das Innere bezog sich die Fehllosigkeit des Dargebrachten. Verhält es sich nun so mit der N. T.-lichen Darbringung, dann verstehen wir, dass entsprechend dem Zusammenhang von Mittel und Wirkung in A. T.-licher Zeit, letztere in N. T.-licher Zeit darin bestehen wird, dass eine Reinheit unseres Gewissens von todtten Werken eintreten muss, um zu dienen dem lebendigen Gott. Solch eine innerliche Wirkung kann aber nicht wie die Reinheit des Fleisches blos zeitlichen Charakter tragen, sondern sie

1) Vgl. Riehm, Hofmann, Keil und Westcott.

2) So Weiss.

3) So Hofmann,

4) Vgl. Riehm und Keil.

muss ihrem Wesen nach ewig währen. Dieses voraussetzend hat der Verfasser begründet, dass der sündlose Heilsmittler sich selbst darbringend eine ewige Erlösung erfunden hat.

Wenn nun die Sündlosigkeit des N. T.-lichen Hohepriesters es mit sich bringt, dass die von ihm beschaffte Erlösung ewig währt, dann ist es nicht möglich, dass sein erlösendes Thun einer weiteren Ergänzung bedarf, und dies ist der Gedanke, welchen der Verfasser 9, 25 bis 28 behandelt.

Nachdem er hier den Vorzug des Opfers der Person Christi gegenüber den A. T.-lichen Opfern daraus erwiesen, dass Christus bei Gott weilt, bietet er im 25. Verse noch einen andern Erweis. Christus ist auch nicht eingegangen, damit er sich häufig darbrächte. Es ist bereits nachgewiesen worden, dass bei der Darbringung nur an die durch den Tod hindurchgehende Hingabe an Gott gedacht sein kann. Christus beabsichtigte nicht solch ein Thun häufig zu vollziehen. Die Frage, wie der Erhöhte überhaupt den Tod hätte erleiden können, ist, weil ausserhalb des Gesichtskreises des Verfassers liegend, als ebenso ungehörig abzuweisen¹⁾, wie die Antwort, dass Christus zur Erde hätte zurückkehren müssen²⁾. Das Eingehen Christi ins himmlische Heiligtum verband sich nicht mit der Absicht einer häufigen Selbstdarbringung, „gleichwie der Hohepriester eingeht ins Heiligtum jährlich mit fremdem Blut“. Man pflegt diese Worte so zu verstehen, dass κατ' ἐνιαυτόν als Gegentheil von οὐ πολλάκις gemeint sei, wozu es sich doch durchaus nicht schickt, denn wenn man sagen will, dass etwas häufig geschieht und dabei an ein Geschehen denkt, das alle Jahre stattfindet, so wird man nicht κατ' ἐνιαυτόν

1) Gegen Hofmann.

2) Gegen Bleek, de Wette und Lünemann.

sagen, sondern *κατὰ τὸν ἐνιαυτὸν ἑκάστον*. So wie die Worte lauten, bliebe das, worauf der Nachdruck liegen würde, unausgedrückt. Und weiter, wenn auf *κατ' ἐνιαυτὸν* der Nachdruck im Satz liegen würde, dann müsste es die Tonstelle haben und *ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ* wäre überhaupt entbehrlich, während doch deutlich auf diesem Wort der Ton liegt. Die Meinung kann also nur sein, dass Christus sich nicht häufig darbringen wollte und dass er also anders verfahren wollte, als der Hohepriester, dessen jährlicher Eingang ins Heiligtum mit Verwendung fremden Blutes stattfand. Nur derjenige bedarf nicht eines wiederholentlichen Eingehens zu Gott, der sich dieses Eingehen durch sein eigenes Blut ermöglicht, was seine sittliche Makellosigkeit voraussetzt. Dass Christus sich selbst dargebracht hat und so beständig in der Gottesnähe weilt, bildet also einen Beweis dafür, dass das Opfer, mit dessen Blut das Allerheiligste gereinigt wird, besser sein muss, als es die A. T.-lichen waren. Aber ist Christus wirklich eingegangen, um sich nicht häufig darzubringen? Die Nothwendigkeit dessen begründet der Verfasser damit, dass wenn es sich anders verhielte, m. a. W., dass wenn Christus sich häufig hätte darbringen wollen, er häufig leiden musste seit Grundlegung der Welt. Die hinzugefügten Worte *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* beweisen, dass der Verfasser voraussetzt, dass die einmalige Selbsthingabe Christi nicht nur der nach-, sondern auch der vorchristlichen Menschheit zu gute kommt. Diese Voraussetzung begreift sich daraus, dass nach seiner Auffassung der Dienst im irdischen Heiligtum, sofern dasselbe ein Abbild des himmlischen Heiligtums ist, Güter, wenn auch nur schattenhafte Güter vermittelte.

Der als irrig vorausgesetzten Möglichkeit, dass Christus es nöthig gehabt hätte sich häufig darzubringen und also zu leiden seit Grundlegung der Welt, stellt der

Verfasser damit die positive Wirklichkeit gegenüber, dass Christus nun aber — νῦν ist logisch gemeint — einmal am Ende der Zeiten zur Sündentilgung durch sein Opfer offenbar gemacht ist. Schon diese Bedeutung des Verbums *φανεροῦσθαι* zeigt, dass dasselbe nicht im Sinne von *ἐμφανισθῆναι* V. 24 verstanden sein kann¹⁾. Dem hypothetisch gesetzten häufigen Leiden steht jetzt das einmalige Offenbargemachtwerden behufs der Sündentilgung durch das Opfer Christi gegenüber. An einen Vorgang, durch den Christus auf Erden sichtbar wurde, denkt der Verfasser, wie zum Ueberfluss aus *ἐκ δευτέρου ὁφθήσεται* V. 28 erhellt. Christus ist in die Welt eingetreten ein Mal zum Abschluss der Perioden, in welche die Geschichte zerfällt, und das ist geschehen behufs Abstellung der Sünde durch sein Opfer. Mit dem Vorhergehenden nämlich ist *διὰ τῆς θυσίας* zu verbinden und nicht mit *πεφανέρωται*, wie diejenigen annehmen, welche irrthümlicherweise dieses Verbum von der Erscheinung im Himmel verstehen. Abgestellt oder abgeschafft aber wird die Sünde, indem sie eine Sühnung erfährt, und dieses geschieht durch das Opfer Christi d. h. durch die Hingabe Christi in den Tod. Mit dem einmaligen Factum ist die Sündentilgung völlig erreicht, ohne dass es einer weiteren Ergänzung des sühnenden Thuns Christi bedürfte. Dies der Gedanke von V. 27 und 28.

Nach Massgabe dessen, dass nach dem Tode für den Menschen nichts ausser dem Gericht folgt, — Ausnahmefälle wie die Todtenerweckungen kommen natürlich nicht in Betracht — wird auch Christus nach seinem Tode nichts ausser seiner Wiedererscheinung in der Welt erleben. Nicht weil die Menschen nur einmal sterben, kann auch Christus nur einmal sterben²⁾, sondern ebenso

1) Gegen Grotius, Heinrichs, Schulz und v Soden.

2) Gegen Lünemann und Kurtz.

wie jenes ist auch dieses der Fall. Die passivische Form *προσενεχθείς* ist lediglich durch das parallele *ἀποθανεῖν* veranlasst. Man ist daher nicht berechtigt zu fragen, wer als der Opfernde gedacht ist. Nur dass Christi Leben es mit sich brachte als Opfer dem Tode zu verfallen, will gesagt sein. Dieses aber geschah *εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*, ein Ausdruck der aus LXX Jes. 53,12 entlehnt ist. Man hat gemeint, der Verfasser denke an ein Hinauftragen der Sünde auf das Kreuz bezw. auf den Altar¹⁾, was aber nicht möglich ist, da die Sünde sich nicht als ein Opfer vorstellen lässt. Ebenso wenig ist es möglich *ἀναφέρειν* durch „wegbringen“ zu übersetzen²⁾, denn diese Bedeutung hat das Verbum in der Sprache nie. *Ἀναφέρειν* bedeutet über sich eine Last tragen d. h. ertragen, erdulden. Die Last, welche Christus, da er den Tod erlitt, trug, war nicht etwa seine eigene Sünde, wie es sich bei den übrigen Menschen verhält, sondern die Sünde vieler. Dass dieses Tragen der Sünde vieler letzteren zu gute kommt, ist zwar richtig, kommt aber an unserer Stelle nicht in Betracht. Nachdem Christus als Opfer die Sünden vieler zu tragen gehabt hat, steht ihm nichts derartiges weiter bevor, vielmehr wird auch für ihn nur noch ein letztes eintreten, welches sich nach Massgabe dessen von der letzten Erfahrung der Menschen unterscheidet, dass er der Erlöser ist und sie die zu Erlösenden sind. Erscheinen wird er denen, welche ihn erwarten, zum Heil und zwar *χωρὶς ἁμαρτίας*. Er, welcher einstmals auf Erden belastet mit Sünden gesehen wurde, wird dann ohne Sünde, d. h. ohne dass Sünde auf ihm lastet, sichtbar werden.

Die Nothwendigkeit dessen, dass das himmlische Heiligtum durch bessere Opfer gereinigt wird, hatte der

1) Vgl. Chrysostomus und Westcott.

2) So z. B. Bleek, Lünemann und v. Soden.

Verfasser dadurch begründet, dass Christus nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligtum eingegangen sei, sondern in den Himmel selbst, und zum andern dadurch, dass er auch nicht eingegangen, um sich häufig darzubringen, wie es der Fall sein müsste, wenn er mit fremdem Blute eingegangen wäre. Nur zur Bestätigung dieses zweiten Momentes der Begründung dient dann der Inhalt von V. 26 bis V. 28 und eben demselben Zweck dient auch Cap. 10,1 bis 18, und zwar so, dass jetzt die Unzulänglichkeit der sich wiederholenden A. T.-lichen Opfer als der bestimmende Grund hingestellt wird, weshalb Christus sich selbst einmal dargebracht hat. Wir ziehen hier zunächst nur den Abschnitt 10, 11 bis 14 in Betracht, dessen Inhalt die nächste Verwandtschaft mit den zuletzt besprochenen Versen hat.

Von jedem Priester heisst es 10, 11, dass er dastehe, um Tag um Tag zu fungiren und eben dieselben Opfer häufig darzubringen, was dadurch nothwendig wird (*ἀντι-
νες*), dass die Opfer nie im Stande sind, die Sünden ringsum d. h. völlig wegzunehmen. Anders verhält es sich mit der N. T.-lichen Darbringung. Christus hat ein einziges Opfer für Sünden dargebracht, um sich für ununterbrochene Dauer — dies die Bedeutung von *εἰς τὸ διηνεχές* — zur Rechten Gottes zu setzen. Derjenige, welcher sein Sitzen zur Rechten Gottes nicht zu unterbrechen braucht, kann es nicht nöthig haben, ausser dem Opfer, welches er dargebracht hat, noch andere darzubringen. Nicht nur die Harmonie, sondern auch der Gedanke des Satzes verlangt also, dass man *εἰς τὸ διηνεχές* anstatt mit *προσεύχας θυσίαν* ¹⁾, vielmehr mit *ἐκάθισεν* verbindet, und zwar liegt der Ton auf der Zeitbestimmung und nicht auf dem Verbum *ἐκάθισεν*, so dass es also irrig ist, einen beabsichtigten Gegensatz zwischen dem Sitzen Christi

1) So Westcott.

und dem Stehen der Priester anzunehmen ¹⁾. Ein einziges Opfer hat derjenige dargebracht, welcher sich zu ununterbrochener Dauer in den Stand göttlicher Herrlichkeit begeben und welchem im Uebrigen, d. h. darüber hinaus kein weiteres Thun, sondern ein blosses Abwarten obliegt. So nämlich, im Sinne von „darüber hinaus“ ist τὸ λοιπὸν gemeint, und nicht kann es sich auf das Uebrige beziehen, das Christus noch zu thun hätte, da ja grade gesagt werden soll, dass er nichts weiteres zu thun hat ²⁾. Den Gedanken, dass Christus nichts weiteres zu thun hat, hätte der Verfasser, da er zeigen wollte, dass Christus nur einmal ein Opfer dargebracht hat, am natürlichsten so ausgedrückt, dass er gesagt hätte, Christus habe blos abzuwarten, bis der Zweck seines Opfers sich verwirklicht hat. Doch im Anschluss an Ps. 110 redet er von einem Abwarten der Unterwerfung der Feinde; und er konnte die Psalmworte herübernehmen, denn der Zweck des Opfers Christi bestand darin, die Menschen von der Herrschaft Satans zu befreien (2,14), bestand also darin, Satan und diejenigen, welche im Gegensatz zu Christo es mit ihm hielten, zu überwinden. Dass Christus ein einziges Opfer dargebracht hat und sich dann zu ununterbrochener Dauer zur Rechten Gottes gesetzt hat, weiter nur abwartend, nicht tuend, — begründet der Verfasser damit, dass er durch das eine Opfer diejenigen vollendet hat, welche geheiligt werden. Bedürfen diejenigen, welchen das Opfer zu gute kommen sollte, keines weiteren Opfers, so kann das Opfer eben nur ein einmaliges gewesen sein. Die Meinung des Verfassers ist übrigens nicht, dass durch das eine Opfer die Menschen das Heil erreicht hätten, sondern nur insofern sind sie zum Ziel geführt, als ihnen das geboten ist,

1) Gegen Bleek, Lünemann und Westcott.

2) Gegen Kurtz.

wodurch sie das Heil erreichen können. In dieser Beziehung bedarf es keiner weiteren Nachhilfe ¹⁾. Dass dies die Meinung des Verfassers ist, beweist der Umstand, dass er die zum Ziel Geführten nicht als solche bezeichnet, welche geheiligt sind, sondern als solche, welche geheiligt werden.

Blicken wir auf die drei zuletzt besprochenen Stellen nämlich 9, 12 bis 14, 25 bis 28 und 10, 11 bis 14 zurück, so lässt sich die Untersuchung dahin zusammenfassen, dass die durch den Tod hindurchgegangene Selbsthingabe des N. T.-lichen Hohepriesters an Gott, welche ihm durch seinen ewigen Geist und seine Sündlosigkeit möglich war, eine That ist, deren sich auf das Innenleben des Menschen erstreckende Wirkung ununterbrochen dauern und ewig währenden Character trägt, so dass es also keines weiteren Thuns Christi bedarf, welches eine Ergänzung seiner Selbsthingabe bildete.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung des Hebräerbriefes besteht darin, dass Christus der von Gott berufene mitleidige himmlische Hohepriester ist, welcher in unmittelbarer Gottesnähe weilt, nachdem er, der Sündlose, sich selbst durch den Tod hindurch vor Gott hinbegeben und dadurch eine ewige Erlösung beschafft hat. Nachdem hiemit festgestellt ist, was es um den N. T.-lichen Hohepriester ist, wenden wir uns im Folgenden der Thätigkeit desselben zu, um dieselbe ebenso wie ihre Wirkung kurz zur Darstellung zu bringen ²⁾.

Dass der himmlische Hohepriester etwas hat, was er darbringt, spricht der Verfasser ganz unmissverständlich 8,3 aus ³⁾, und zwar handelt es sich um

1) Vgl. Delitzsch.

2) Eine ausführlichere Darstellung werde ich in einer Schrift: „die Heilsbedeutung des Todes Christi im N. T.“ bieten.

3) Vgl. 8,6.

eine Darbringung zum besten von Sünden (5,1), nämlich der Sünden des Volkes (7,27), welche er sühnend bedeckt. Natürlich ist bei der Darbringung nicht an einen sinnenfälligen Act gedacht, sondern letztere besteht in der Selbstdarstellung des durch den Tod hindurchgegangenen sündlosen Christus vor Gottes Angesicht (9, 23 und 24). Also die Thätigkeit des erhöhten Christus ist dahin zu bestimmen, dass er sein Todesleid wirksam macht, ein Gedanke, der aus der allgemein missverstandenen Stelle 2,9 hervorgeht. Im Einklang mit diesem Gedanken steht auch 13, 20, denn wenn es hier heisst, dass Gott den grossen Hirten der Schafe ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου heraufgeführt hat, so ist das Blut ewiger Verfügung als der Grund der Heraufführung gedacht, sofern nämlich ohne letztere kein durch den Tod hindurchgegangenes Leben existiren würde, dessen Wirkung die vollendete Gottesgemeinschaft ist ¹⁾.

Da nach dem Gesagten die hohepriesterliche Thätigkeit Christi in der Geltendmachung seines Todes besteht, so involvirt jene Thätigkeit dieses, dass Christus zur Beschaffung des Heiles der Menschen auf Erden den Tod erlitten hat, was seine menschliche Natur voraussetzte. Dass Christus Mensch gewesen ist, um durch seinen Tod die Menschen zu erlösen, führt der Verfasser 2,14 ff. aus, und eben derselbe Gedanke findet sich 10, 1—10, wo der als Correlat der Menschwerdung gefasste Tod als das ausreichende Material für das erlösende Thun des erhöhten Christus zu stehen kommt. Erst nachdem der Verfasser ausgeführt hat, was es um das Hohepriestertum Christi ist, stellt er den Tod unter den Gesichtspunkt eines Opfers. Das Bild des Hohepriesters, in dem Christus gezeichnet wurde, forderte ja als Consequenz den Opfergedanken. Aber eben nur eine Consequenz und

1) Vgl. Westcott.

nicht den Ausgangspunkt für die Erlösungslehre unseres Verfassers bildet jener Gedanke.

Die Wirkung des Todes Christi bzw. die Wirkung seiner hohepriesterlichen Thätigkeit — der Inhalt derselben wird später näher bestimmt werden — kommt nun nach der Lehre unseres Briefes den Menschen nicht unbedingt zu gute, sondern nur unter der Bedingung, dass sie dem Heilswillen Christi im Gehorsam (5,9) oder mit andern Worten im Glauben ¹⁾ entsprechen (3,2). Dies geschieht, indem sie sich mit Christo zusammenschliessend vor Gott hintreten. Durch Christus nahen die Menschen dem Gott (7,25) ²⁾ der Gnade, so dass sie den Weg mit freudiger Zuversicht betreten (4,16). Der Zusammenschluss mit Christus setzt aber voraus, dass dieser sich mit den einzelnen menschlichen Individuen zusammengeschlossen hat. Dies nun ist in der Taufe und im Abendmahl geschehen, durch welche er sein durch den Tod hindurchgegangenes Leben den einzelnen Menschen als ein für sie vorhandenes zueignet. Dieser Gedanke geht aus 10, 22 f. hervor ³⁾.

Aber welches ist nun der Grund, dass diejenigen, die ihren Zusammenschluss mit dem durch den Tod hindurchgegangenen Christus im Glauben bejahen, — den Zutritt zu Gott als dem Gott der Gnade finden? Die Antwort auf diese Frage lässt sich aus 9,9 ableiten, wo die A. T.-lichen Priester als solche erscheinen, in deren Thun sich das Thun der Gemeinde vollzieht. Da nun den alttestamentlichen Priestern Christus urbildlich entspricht, so muss angenommen werden, dass für den Verfasser das Thun Christi als ein Thun seiner Gemeinde zu stehen kommt.

1) Vgl. 4,3 mit 4,6.

2) Vgl. 4,16

3) *Ἐραντισμένοι* bezieht sich hier auf das Abendmahl und *λελουσμένοι* auf die Taufe.

Ebenso wird auch 10,1 vorausgesetzt, dass sich in der Darbringung der Hohepriester eine Darbringung der Gemeinde vollzieht. Dafür, dass Christi Thun ein Thun der Glieder seiner Gemeinde involvirt, spricht schliesslich am deutlichsten 9,24, denn nach dieser Stelle wird der durch den Tod hindurchgegangene Christus zu unserm besten vor Gottes Angesicht sichtbar. Indem Gott in Christo die ihm zugehörige Menschheit anschaut, ist sie ihm recht. Dass wir den Verfasser hiemit richtig verstehen, beweist auch 10, 19 und 20, wo die durch den Tod hindurchgegangene menschliche Natur Jesu als der Weg erscheint, der uns in die Gottesgemeinschaft führt. In Christi Selbstdarstellung kommen also die an ihn Gläubigen als solche zu stehen, welche sündlos durch den Tod hindurchgegangen sind. Sie haben das Leiden in seiner bittersten Form über sich ergehen lassen und damit ihre Sünde gut gemacht (2,10 f.). Was die Sünder thatsächlich nicht geleistet haben, das wollen sie doch geleistet haben, so dass es sich unter dem Gesichtspunkt der Willensrichtung um ihre eigene Leistung handelt.

Was schliesslich den Inhalt der Wirkung des Todes Christi anlangt, so besteht derselbe in der Sündenbedeckung oder Sühnung (2,17), mit andern Worten in der Hinwegnahme (10,4 und 11) oder der Hinwegreinigung der Sünden (1,3). Indem aber die Sündenschuld fällt, fällt auch die Scheidewand zwischen Gott und Menschen, so dass diese in die Gottesgemeinschaft eingehen können (4,16; 10, 22 und 9, 24). Aus der Gottesgemeinschaft erwächst dann dem Menschen eine sittliche Kraft, die ihn zum siegreichen Kampf wieder die Sünde befähigt (2,18; 9,14 und 13,21). Sündenvergebung und Befähigung zu sittlichem Verhalten — das ist der Inhalt der Wirkung des Todes Christi, bzw. seines hohepriesterlichen Thuns. Wer dieser Güter theilhaftig geworden ist, der untersteht nicht mehr der Macht Satans und der hat also auch

keinen Grund, sich vor dem Tode zu fürchten (2,14). Kurz eine schlechthinnige λύτρωσις oder Erlösung (9,12), positiv ausgedrückt eine τελέωσις oder Vollendung (10,1) ist es, welche die Menschen in Christo erfahren. Den innersten Kern des Heilsgutes aber bildet die Sündenvergebung, welche zusammen mit der aus ihr nothwendig abfolgenden Befähigung zum sittlichen Verhalten die Güter der neuen durch die Propheten verheissenen Gottesordnung darstellt. Dass es sich im Christentum um Erfüllung der jeremianischen Weissagung handelt, setzt der Verfasser 8,6—12 ebenso wie 10, 15—18 stillschweigend voraus. Da nun die Güter, welche das Christentum der Menschheit vermittelt, auf dem Tode Christi gründen und da eben dieselben Güter den Inhalt der neuen Gottesordnung ausmachen, so fordert das Vorhandensein der letzteren mit Nothwendigkeit den Tod Christi. Den Zusammenhang von beidem macht nun der Verfasser 9,15 bis 18 geltend, jedoch so, dass er von einer inneren Motivirung dieses Zusammenhanges absehend aus dem blossen Begriff der διαθήκη die Nothwendigkeit dessen ableitet, dass der Verfüger gestorben ¹⁾).

Schliesslich sei noch erwähnt, dass der Verfasser 12,2 und 3 den Tod Christi unter einen im Brief sonst nicht zu findenden Gesichtspunkt stellt, nämlich unter den des Vorbildes. Wenn Leid über sie ergeht, dann sollen die Leser den in Betracht ziehen, welcher von den Sündern, deren Erlöser er doch war, einen solchen Selbstwiderspruch erduldet hat. Aus dieser Betrachtung sollen sie die Kraft schöpfen an ihren Seelen nicht zu ermatten und zu erschlaffen.

Das Resultat der Untersuchung des Hebräerbriefes fasse ich kurz folgendermassen zusammen:

1) Bei dem Verfüger ist an Gott zu denken; Gott ist insofern gestorben als Christus gestorben ist.

Die Erlösung der Menschheit ist die Realisirung des göttlichen Gnadenwillens. In Gemässheit des letzteren ist Christus Mensch geworden, um sich, ohne von Gott durch Sünde geschieden zu sein, durch das Todesleid hindurch in die Gottesgemeinschaft zu begeben. Diese Gemeinschaft, welche während seines Erdenlebens durch seine creatürliche Daseinsweise ausgeschlossen war, eignet ihm fortan als eine absolute d. h. als eine zeitlich und räumlich unbeschränkte. Der durch den Tod hindurchgegangene Christus schliesst sich nun durch die Sacramente mit den Menschen zusammen, damit letztere diesen Zusammenschluss willentlich bejahen. Indem dies geschieht — es handelt sich nicht um ein einmaliges, sondern um ein wiederholentliches Geschehen —, und indem also die Menschen mit Christus eine Einheit bilden, ist ihre Sünde gesühnt und die Gottesgemeinschaft hergestellt. Letztere verbindet sich nothwendigerweise mit einer Neukraft in sittlicher Beziehung und mit einem freudigen Muth, der durch kein Uebel erschüttert werden kann. Die Erlösung oder Vollendung repräsentirt angesichts ihres Inhaltes, nämlich der Sündenvergebung und Gottesgemeinschaft, die Erfüllung der jeremianischen Weissagung, so dass sich also das Christentum als Realisirung der neuen Gottesordnung darstellt.

Seine Voraussetzung, dass das alttestamentliche Gotteswort die Heilswahrheit enthält, verknüpft der Verfasser in der Weise mit der dargelegten Erlösungslehre, dass er letztere als in den alttestamentlichen Institutionen schattenartig ausgeprägt hinstellt. Dem durch den Tod hindurchgegangenen, in der Gottesgemeinschaft weilenden Christus entspricht als sein schattenhaftes Nachbild der alttestamentliche Hohepriester, welcher auch nach stattgefundenem Tode in die Gottesgemeinschaft eintritt, um die Sünden des Volkes zu sühnen. Doch der alttestamentliche Hohepriester unterscheidet sich von dem neutestamentlichen in der Weise, wie sich der Schatten einer Sache von ihrem Wesen unterscheidet. Die Gleichheit besteht nicht ohne Verschiedenheit. Letztere zeigt sich darin, dass der sündlose neutestamentliche Hohepriester sich in einer continuirlich fortdauernden und wahren

Gottesgemeinschaft befindet. Seine Sündlosigkeit bringt es auch mit sich, dass das Blut welches er darbringt nicht fremdes Blut sondern sein eigenes Blut ist, so dass es keines wiederholentlichen, sondern nur eines einmaligen Todes bedurfte. Die Consequenz der Zeichnung Christi unter dem Bilde eines Hohepriesters besteht darin, dass Christi Tod unter den Gesichtspunkt eines Opfertodes zu stehen kommt, denn das Blut von Opferthieren war es ja, welches der Hohepriester in das Allerheiligste brachte.

Bildet nun der Gedanke des Opfertodes Christi eine blosse Consequenz des Bildes, in welchem der Verfasser die Person Christi zeichnet, so kann nichts irriger sein als in seinem Sinne die Heilsbedeutung des Todes Christi aus der Bedeutung der Opfer ableiten zu wollen. Der Tod Christi für sich hat überhaupt keine Heilsbedeutung, sondern er ist nur das Mittel, dessen sich der Erhöhte bedient, um die Menschen des Heiles theilhaftig zu machen.

Thesen.

1. Das entscheidende Merkmal, durch welches sich die kirchliche Theologie von der liberalen unterscheidet, ist die Anerkennung der Auferstehung bezw. der Erhöhung Christi.
2. Es giebt keinen gesunden christlichen Glauben ohne Anerkennung der Heilsbedeutung von Tod und Auferstehung Christi.
3. Der Dogmatiker wird seiner Aufgabe nur dann gerecht, wenn er im Stande ist, der Auferstehung bezw. der Erhöhung Christi einen festen Ort im System anzuweisen.
4. Die nahezu symbolische Bedeutung, welche viele Vertreter der kirchlichen Theologie den Lehraufstellungen der alten Dogmatiker, wenn auch nicht theoretisch so doch practisch beilegen, übt auf ihre theologische Arbeit einen lähmenden Einfluss aus.
5. Die normative Bedeutung der heiligen Schrift bezieht sich zunächst auf diejenigen Aussagen derselben, welche ein unmittelbarer Ausdruck der christlichen Heilserfahrung sind und erst in zweiter Linie auf diejenigen Aussagen, welche sich aus jener Heilserfahrung ableiten lassen. Daher trägt jede Theologie, die allen Lehrstücken der N. T.-lichen Schrift gleiche Normativität beilegt, einen ungesunden Character.

6. Die von den Synoptikern berichteten Aussprüche Jesu sind nach der Brieflitteratur des N. T. auszulegen.
7. Die Heilsbedeutung des Todes Christi ist weder in den N. T.-lichen Schriften, noch auch bei den apostolischen Vätern aus der Bedeutung der alttestamentlichen Opfer abgeleitet.
8. Jesus hat den Inhalt seines messianischen Berufes an der Weissagung der Propheten von der neuen Gottesordnung orientirt.
9. Die Sündenlehre des Paulus ist wesentlich dieselbe wie die des 4. Buches Esra und der Apokalypse Baruchs.
10. Johannes versteht unter der *ὥρα* Jesu stets die Todesstunde desselben.
11. Im Confirmandenunterricht sollte die Sacramentslehre die ausführlichste Behandlung erfahren.
12. Der Religionsunterricht der Schulen sollte es nicht so sehr auf das Verständniss der Zusammenhänge, als vielmehr auf den persönlichen Eindruck der Einzelheiten absehen.