



Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter,
Prof. in Tübingen.

und

D. W. Lütgert,
Prof. in Halle.

Achter Jahrgang 1904.

Fünftes u. sechstes Heft:

Der Sohn und die Söhne. Eine exeget. Studie zu Hebr. 2, 5—18.

Von Lic. Dr. Julius Kögel.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1904.

Der Sohn und die Söhne.

Eine exegetische Studie zu Hebräer 2, 5–18

von

B. 180

Lic. Dr. Julius Kögel.



Gütersloh.

Druck und Verlag von E. Bertelsmann.

1904.

UNIVERSITÄT
GIESSEN
FACHBEREICH
THEOLOGIE
UNIVERSITÄT GIESSEN

Untersuchungen zum Hebräerbrief. Nr. 1.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
A. Exegetischer Teil Erklärung des Abschnittes Hebr. 2, 5—18	6
Paraphrase	105
B. Ergebnisse und Folgerungen	
1. In bezug auf die Bedeutung des Abschnittes	110
2. In bezug auf die Christologie des Briefes	116
3. In bezug auf die äußeren Verhältnisse des Briefes	123
Anhang: Die Lesart <i>χωρις θεου</i> oder <i>χαριτι θεου</i> ?	131

BS 3778

.C5 K7

Die geschichtliche Methode beginnt gegenwärtig je länger je mehr auch das Gebiet der Exegese zu beherrschen. Eine einfache Wiedergabe und Auslegung der Gedanken wird in bestimmten theologischen Kreisen als unmodern und antiquiert hingestellt. Die klare Herausarbeitung dessen, was gesagt ist, wird dort kaum noch geübt oder wenigstens als äußerst unwichtig beiseite geschoben. Das Interesse richtet sich in erster Linie auf die Zeitverhältnisse. Es wird vor allem untersucht, welchen Punkt der Entwicklung die einzelnen Schriftstücke darstellen.¹⁾

¹⁾ Charakteristisch ist besonders das Urteil, das Gunkel in seiner Schrift „Das religionsgeschichtliche Verständnis des Neuen Testaments“ über den gegenwärtigen Stand der exegetischen Forschung fällt. Er sagt (S. 5 f.): „Eine frühere, jahrzehntelang herrschende Anschauung, klassisch vertreten in der „Biblischen Theologie“ von B. Weiss, hat es für die eigentliche, ja fast für die einzige Aufgabe der neutestamentlichen Religionsforschung gehalten, die Aussagen der Schriftsteller genau wiederzugeben. Diese Anschauung herrscht in einer großen Zahl der neutestamentlichen Kommentare noch immer. Nicht Erklärung, nicht geschichtliche Einreihung, sondern exakte Wiedergabe, das ist hier die Lösung.“ Zu beachten ist, was hier einander entgegengestellt wird, und daß Erklärung zusammen mit geschichtlicher Einreihung der exakten Wiedergabe gegenübertritt. Ist nicht die beste Antwort darauf das etwa gleichzeitig oder kurz zuvor erschienene Kommentarwerk von Th. Zahn? Wellhausen betont (Vorarbeiten und Skizzen VI, S. 234) gegenüber der Übertreibung der „religionsgeschichtlichen oder traditions-geschichtlichen Methode“, daß es Aufgabe des Exegeten sei, den Sinn zu ermitteln, in welchem der Schriftsteller — er redet dort speziell von dem Apokalyptiker — den Stoff verwendet. Darüber hinauszugehen, hat er nicht nötig. Rückt er einen Nebenpunkt in den Vordergrund, so leugnet das nicht von Methode. Denn Methode ist die auf die Hauptsache gerichtete Fragestellung, es gehört dazu nichts weiter als Sachverständnis“ (vgl., was dagegen Gunkel S. 10 ff. bemerkt).

Diese geschichtliche Methode hat nun sicher ihr gutes Recht und ihren entscheidenden, großen Wert. Sie hat ihn im Lauf der Jahre genügend dargetan, und derselbe soll ihr in keiner Weise abgesprochen werden. Doch ist es lebhaft zu bedauern, daß dadurch der Sinn für die Einzelbetrachtung verloren zu gehen droht. Das Verständnis des Einzelnen muß hinter dem des Ganzen zurückstehen. Und doch ist jenes keineswegs so unbedingt gesichert, daß es nicht der andauernden Nachprüfung und der erneuten Untersuchung bedürfte. Darin sind sich wohl alle einig, daß allein aus dem Einzelnen heraus die klare Anschauung des Ganzen gewonnen wird, und daß uns das genaue Studium des Details den Einblick in den großen Zusammenhang vermittelt. Erst muß festgestellt sein, was es enthält, ehe der Versuch gemacht werden kann, das Schriftstück in die Gesamtliteratur einer Zeit einzugliedern und an seinem Ort unterzubringen. Das wird jeder zugeben. Doch so einig das Urteil in dieser Beziehung auch ist, es muß jeder gleichfalls bestätigen, daß dies Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen sehr verschieden bestimmt werden kann, und daß es namentlich in der Gegenwart vielfach verschoben oder gar gänzlich unberücksichtigt gelassen ist. Es ist nicht zu viel behauptet, wenn wir sagen, daß darunter, besonders in unseren Tagen, die Behandlung des Neuen Testaments leidet. Die geschichtliche Methode trägt die Schuld daran.

Die spezielle Anwendung auf den Hebräerbrieff liegt nahe. Dies Schriftstück ist als eines der am schwersten verständlichen im neutestamentlichen Kanon ganz besonders darauf angewiesen, daß die einzelnen Gedanken, welche es darbietet, recht verstanden und gewürdigt werden, zumal sie in einer Form erscheinen, welche, für sich dastehend, eigentümlich absteht von der, in der sonst die neutestamentlichen Gedanken auftreten. Der einzigartige Charakter dieser Schrift bedingt eine um so gründlichere und eingehendere Beschäftigung mit ihrem Inhalt, ehe ein ab-

schließendes und endgiltiges Gesamturteil zu fällen ist. Das fremde Gewand, in das sie sich kleidet, legt die Pflicht auf, um so ernsthafter und energischer das, was sich dahinter verbirgt, an das Tageslicht zu ziehen. Denn wenn ein Gedanke eine derartige ungewöhnliche Einkleidung aufweist, wie es hier der Fall ist, so hat es nicht nur seine um so größere Schwierigkeit, denselben sich klar zu machen und ihn reinlich herauszuschälen, sondern es liegt auch die Gefahr nahe, daß vornehmlich die äußere Erscheinung die Blicke fesselt, und der Sinn derselben vernachlässigt wird, daß das, was nach außen hervortritt, die Aufmerksamkeit auf sich zieht, und darüber das übersehen, resp. nicht genügend erwogen wird, was dahinter steckt. Daß in dieser Hinsicht am Hebräerbrieff stark gesündigt ist, wird der Kenner nicht ableugnen, vor allem nach der Seite, daß der praktische Gehalt nicht erkannt oder wenigstens nicht ausreichend betont wurde, welchen das Schreiben in sich schließt. Eine spekulative, mehr oder weniger theoretische Auseinandersetzung wurde darin gesehen, der nur bedingt ein praktischer Wert zukomme. Als eine Dissertation erschien es den einen, als ein gelehrter Vortrag, der geschickt rein logisch das Thema durchführe, das er sich zur Behandlung vorgenommen habe.¹⁾ Oder er wird auch eine Predigt genannt, welche, nach den Gesetzen der antiken Rhetorik aufgebaut, eine bestimmte These zu beweisen und zu verteidigen bestimmt ist, deren praktische Abzielung nicht geleugnet werden konnte, da sonst der Anschluß der letzten Kapitel unverständlich blieb (von 10, 19 ff. an), deren Zusammenhang aber mit diesem praktischen Zweck verborgen blieb.²⁾ Die theoretische Würdigung des Hauptteils ist für das Verständnis des Briefes maßgebend geworden und hat ihm eigentlich die Bedeutung eines Briefes

¹⁾ So z. B. Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, S. 138.

²⁾ Vgl. Soden (Holzmanns Hand-Kommentar zum Neuen Testament, III, 2, S. 5).

genommen. Die Verkennung des Verhältnisses, in welchem Form und Inhalt zueinander stehen, trägt mit die Schuld daran. Demgegenüber hilft es nur, wenn immer wieder versucht wird, den Inhalt zur Geltung zu bringen und die Gedanken in das rechte Licht zu stellen. In der Beziehung sind wir noch keineswegs am Ende und können wir noch nicht den Abschluß machen.

Diese Arbeit wendet sich im besonderen dem Abschnitt II, 5—18 zu. Sie geht von dem Gedanken aus, der im Verlauf der weiteren Verhandlung sich bestätigen muß, daß jener Abschnitt nicht nur im Mittelpunkt des ersten Teiles, sondern des ganzen Briefes steht, insofern als er diejenige Frage behandelt, auf welche es vor allem dem Verfasser und den Lesern ankommt, und er den Punkt zur Sprache bringt, von dem aus sich die ganze vorhergehende, wie weitere Erörterung bestimmt. Schon von diesem Gesichtspunkt aus leuchtet die Wichtigkeit einer nochmaligen Untersuchung dieser Verse ein.¹⁾ Es wird sich aber auch zeigen, daß deren Verständnis in vielen anderen Stücken für das des ganzen Briefes von entscheidender Bedeutung ist, ja wohl auf alle Fragen, welche sich an dies Schreiben knüpfen, in größerem oder geringerem Maße von hier

¹⁾ Zuletzt hat sich Zimmer in seinen „Neutestamentlichen Studien“ eingehender mit diesem Abschnitt beschäftigt und ihm eine eigene Abhandlung gewidmet. Ein Vergleich der beiderseitigen Resultate, und besonders eine nähere Berücksichtigung der eigentümlichen, abseits liegenden Auslegung, welche dort dem Gedankengang gegeben ist, würde nicht nur das Recht, sondern auch die Notwendigkeit einer erneuten Untersuchung dartun. Am nächsten steht die Auffassung, wie sie hier vorgetragen ist, der, welche Delitzsch ausgeführt hat in seinem trefflichen Kommentar, wohl fast dem Besten, das wir über diesen Brief besitzen, dessen Neudruck, wie mir scheint, sich sehr verlohnen würde. Die Abweichung jedoch, die gerade in bezug auf dieses Kapitel zu jenem in wichtigen Punkten, und vor allem in dem entscheidenden Gedanken besteht, den wir oben in der Überschrift angedeutet haben, ist der Anlaß gewesen zu dieser selbständigen Arbeit, die darum im großen und ganzen ihre eigenen Wege geht.

aus ein Licht fällt. Es ist darum zunächst rein exegetisch der Gedankengang und Inhalt des Abschnittes festzustellen, und sind dann daran in einem zweiten kürzeren Teil die Ergebnisse anzuknüpfen, welche dem zu entnehmen sind. Dabei wird sich erweisen, wie auch das Einzelste dazu beiträgt, den Einblick in das Ganze zu erschließen.

A. Exegetischer Teil.

Vers 5: „Denn nicht Engeln hat er die zukünftige Welt untertan gemacht, von der wir reden.“

Indem der Satz mit der Partikel γάρ eingeleitet wird, erweist er sich als im engen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden stehend. Und zwar ist von vornherein nicht anzunehmen, daß dieselbe nur der losen Anknüpfung wegen gesetzt ist und lediglich dazu dient, die Verbindung herzustellen und den Fortgang des Gedankens zu vermitteln. Sie begründet in der Regel, und ist auch hier so zu verstehen, falls nicht ein gewichtiger Grund dagegen angeführt werden kann.¹⁾

¹⁾ Zimmer läßt den neuen Absatz erst mit V. 6 beginnen. Er hat das, abgesehen von seiner erwähnten Studie, ausführlich in einer eigenen Abhandlung über den ersten Abschnitt des zweiten Kapitels begründet (vgl. Studien und Kritiken 1882, S. 413 ff.). Er sagt mit Recht, daß hierüber nur das Verständnis des Ganzen Klarheit zu schaffen vermag. Wir können deswegen auf diese eigentümliche Scheidung nicht näher eingehen. Hier sei nur auf die Wahl der Ausdrücke, insonderheit des Verbums υποτάσσειν hingewiesen, das augenscheinlich den V. 5 in enge Beziehung zu dem Zitat setzt, und nicht bloß als eine „stilistische Eigentümlichkeit“ des Verfassers, wie Z. will, beurteilt werden darf, als eine auch sonst feststellbare Gepflogenheit, „zum Schluß eines Abschnittes schon den Grundton des folgenden anzuschlagen“ (S. 30). Wenn Zimmer V. 5 lediglich zur Begründung der Wendung: κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν dienen lassen will, so übersieht er vor allem die enge Einheit, welche den vorhergehenden Abschnitt umschließt, mit dem Hauptgedanken der unbeschreiblichen Güte Gottes, die er den Menschen durch Zuteilung dieser σωτηρία erwiesen hat, und die nun als tatsächlich ihnen geltend und ihnen in den Schoß gegeben dargetan werden soll (vgl. Tholuck, Kommentar zum Briefe an die Hebräer, S. 174).

Was begründet sie? Der vorhergehende Abschnitt (2, 1—4) hat die Größe des Verlustes dargetan, welche die Verachtung des neutestamentlichen Heiles nach sich zieht. Ihm ging voraus der Nachweis der Größe dieses Heiles, wie sie sich dertut durch einen Vergleich der Offenbarungsmittler des Alten und des Neuen Bundes. In der Person des Heilsträgers ist die Bedeutung des Heiles garantiert. Entsprechend dem, wie der Sohn die Engel überragt, und wie das *υἱός*-Prädikat einen reicheren Inhalt hat, als das der *ἄγγελοι*, und die engere Beziehung ausdrückt, in welcher derselbe zu Gott steht, hat auch das von ihm mitgeteilte Wort ein um so größeres Gewicht und eine um so stärkere Kraft, und kann um so weniger ungestraft mit Gleichgültigkeit behandelt werden. Hat schon die Vernachlässigung der alttestamentlichen Offenbarung eine entsprechende Vergeltung nach sich gezogen, wieviel mehr und in wieviel schlimmerer Weise wird das der Fall sein, wenn sich die Menschen dem, was sie hier gehört haben, entziehen und tun, als hätten sie es nicht vernommen! Wie glauben sie da dem Zorn Gottes entrinnen zu können!

Der Gedankengang, der in Kapitel I und den ersten Versen von Kapitel II vorliegt, ist deutlich. Inwiefern erhält derselbe aber nun in dem Abschnitt, welcher mit Vers 5 anhebt, eine Begründung? Oder besser gefragt, nach welcher Seite hin bedarf er noch einer Begründung? Die Schwierigkeit der Entscheidung liegt ja vor allem in der negativen Fassung der Aussage von Vers 5. Die positive Gestaltung würde den Zusammenhang gleich klar erkennen lassen. Wie ist der Gedanke positiv zu formulieren? Das läßt sich nicht von vornherein bestimmen. Das muß erst die weitere Betrachtung ergeben. Davon hängt aber auch die Beantwortung der Frage ab, nach welcher Seite hin die Begründung geht. Wir müssen uns darum zunächst damit begnügen, zuzusehen, welche Begründung der bisherige Gedankengang, wie wir ihn andeutungsweise wiedergegeben haben,

erwarten läßt. Im Blick auf denselben haben wir aber zu betonen, daß sich die Gedankenentwicklung in wunderbarer Weise im Kreise drehen würde, wenn lediglich wiederholt werden sollte, daß nicht die Engel, sondern der Sohn dies Heil vermittelt haben, und es durch ihn gegeben ist. Es würde sich so kaum ein Gedankenfortschritt erkennen lassen. Den bringt aber auch Weiß¹⁾ nicht recht heraus, wenn er meint, daß die Aussage von der Zuversicht auf das Vorhandensein der σωτηρία bekräftigt werden solle. Er sagt: „Wenn übernatürliche Wesen, die in der Natur wie in der Heilsgeschichte (1, 7. 14) die unmittelbaren Organe widerstandslosen, göttlichen Waltens sind, in der Welt des Christentums alles bestimmend walteten und schalteten, so könnte ja von einem Wanken jener Zuversicht gar nicht die Rede sein; und doch geht die ganze hier beginnende Erörterung des eigentlichen Briefes von der Voraussetzung aus, daß diese Zuversicht bei den Lesern ins Wanken gekommen war.“ Ist diese letztere Annahme auch unbedingt zuzugeben, und wird es sich weiterhin bestätigen, daß der Brief, wie auch dieser Abschnitt, von dem Wunsche diktiert ist, den Lesern den Zweifel an der Tatsächlichkeit des Heiles zu nehmen, so ist dieser letztere doch noch nicht so deutlich ausgesprochen, daß nach der Seite hin die begründende Anknüpfung erfolgen könnte. Auch ist es mehr als bedenklich, den Hinweis auf die Engel dahin zu deuten, daß im Blick auf sie und weil sie hierbei nicht im Spiele sind, das Schwanken verständlich wird, das die Leser der neutestamentlichen σωτηρία gegenüber befällt. Sind sie wirklich vorher als solche Wesen geschildert, wie Weiß sie hier faßt? Stand der Neue Bund denn hinter dem Alten in dieser Hinsicht zurück, und schloß der letztere ein solches Bedenken aus? Damit würde der Hauptgedanke geradezu umgekehrt, und die Erhabenheit des Neuen über den Alten Bund negiert werden. Was an der

1) Vgl. Weiß (Meyers Hand-Kommentar), XIII, S. 67.

Ansicht von Weiß richtig zu sein scheint, und was sie wohl veranlaßt hat, ist die Ermägung, daß ein Glied in der Kette der Gedankenentwicklung noch fehlt. Das ist der Beweis, daß mit Recht von dem Vorhandensein des Heiles geredet werden kann, und daß dies in der Tat im Sohn Wirklichkeit gefunden hat. Bisher ist davon immer nur als einer Voraussetzung gehandelt, die gleichsam als die Grundlage der Beweisführung vorweggenommen ist und den selbstverständlichen Ausgangspunkt bildete. Bisher steht der Gedanke: *ὁ θεὸς ἐλάλησεν ἐν υἱῷ* (1, 1) nur als These da, und es ist dargetan, was derselbe in sich schließt. Es gilt noch die Realität desselben zu erhärten, und es läßt sich erwarten, daß das nun im folgenden geschieht. Wenn das der Fall ist, so steht der Abschnitt, der uns zur Besprechung vorliegt, in dem Verhältnis zu dem vorhergehenden, daß das, was vorher als Idee eingeführt ist, nun als Geschichte nachgewiesen, und daß das, was vorher nur dem Gedanken nach besprochen ist, hier seiner historischen Erscheinung nach in betracht gezogen wird. Ist es aber richtig, was wir mit Weiß voraussetzten, daß den Lesern gerade Zweifel an dieser geschichtlichen Tatsächlichkeit aufgestiegen sind, so ergibt sich damit schon die große Wichtigkeit und entscheidende Bedeutung dieses Abschnitts. Dem, was bisher gesagt ist, stimmen sie wohl zu, daß es etwas Großes ist und viel zu besagen hat, falls Gott geredet hat in einem, der Sohn ist, und daß die Stellungnahme dieser Botschaft gegenüber nicht auf die leichte Schulter genommen werden darf. Doch ist das wirklich geschehen? Ist wirklich einer erschienen, dem dies Prädikat *υἱός* zukommt? Und wer ist es? Diese entscheidungsvolle Frage blieb noch übrig. Sie soll nun gelöst werden. Ob der Gedankengang auf diese Weise richtig verstanden ist, muß sich weiterhin bestätigen.

So gedeutet, ergibt die Partikel *γάρ* den Sinn: denn allerdings, und schließt sich eng an das zuletzt in B. 3 u. 4 Gesagte an, daß dies Heil vom Herrn und den Aposteln ver-

kündigt ist unter Teilnahme Gottes, der in Zeichen und Wundern ein bekräftigendes Zeugnis ablegte. Dies ist nicht Illusion; dies ist Wahrheit, denn nicht Engeln hat er die zukünftige Welt untertan gemacht, um die es sich handelt.¹⁾

Warum nun aber die negative Fassung: nicht Engeln? Was besagt sie? Wie ist die positive Ergänzung zu wählen? Hier ist in der Regel der Fehler gemacht worden, daß dieselbe gleich von vornherein bestimmt zu fixieren versucht wurde. Der Verfasser hat sicherlich seine besondere Absicht dabei gehabt, daß er sich bloß negativ ausdrückt, und wir müssen das als seine Absicht fest ins Auge fassen, dürfen ihm also nicht ein positives Glied aufdrängen, auch nicht in Gedanken. Zunächst kommt nur

¹⁾ Wenn Hofmann (Die Heilige Schrift Neuen Testaments, V, S. 103) den Nachdruck darauf legt, daß die Partikel γάρ nicht zur Begründung des Relativsatzes in B. 3 u. 4 dient, sondern auf das Substantivum *τηλικαύτης σωτηρίας* zu beziehen ist, so übersieht er, in welchem engen Zusammenhang diese beiden Glieder der vorhergehenden Aussage zueinander stehen, wie das eine den Gedanken des andern näher ausführt. Der Relativsatz bekräftigt die Größe des Heiles, die gerade daran sich erweist, daß es vom Herrn verkündigt und von Gott durch Zeichen und Wunder besiegelt ist. Beides gehört also eng zusammen und ist nicht voneinander zu trennen. Hofmann hat allerdings recht, sich gegen die Ansicht von Kurz (Der Brief an die Hebräer, S. 88) zu wenden, nach der die vorhergehende Ermahnung hier einen Beleg finden soll, und ebenso die Ansicht Lüнеманns (Meyers Hand-Kommentar³, XIII, S. 94) zurückzuweisen, welche dahin geht, daß der geschilderte Tatbestand nunmehr als im göttlichen Ratschluß begründet und schon in der Schrift geweis sagt nachgewiesen werden soll. Dabei ergibt sich eine sehr äußerliche Fassung der Gedankenverbindung. Dieselbe hat ihr charakteristisches Gepräge an dieser Stelle aber gerade darin, daß sie, von Stufe zu Stufe fortschreitend, in unserem Abschnitt den Höhepunkt erreicht. Nicht als ein Anhängsel ist derselbe zu betrachten, wie es nach der Erklärung jener erscheint, sondern als der den entscheidenden Beweis bringende Teil der die Aussage von B. 3 und 4 als zu recht bestehend daturt. Vgl. zu dieser Deutung des Zusammenhanges Bleek (Der Brief an die Hebräer), II, S. 236 und Delitzsch (Kommentar zum Brief an die Hebräer), S. 54. Aus diesem Grunde ist auch der Vorschlag älterer Exegeten abzulehnen, die den B. 5 mit Parenthesierung von 2, 1—4 an die Vergleichung Christi und der Engel unmittelbar anknüpfen wollen (vgl. noch de Wette, Exegetisches Handbuch, II, 5, S. 142).

die negative Tatsache in Betracht, daß nicht Engel die zukünftige Welt beherrschen. Was darin liegt, ist jetzt noch nicht offensichtlich. Nur das ist klar, daß auch darin der Gedankenfortschritt gegeben sein muß, daß also nicht von neuem zum Erweis der Minderwertigkeit dessen, was früher war, dies gesagt wird, so daß sich die Gegenüberstellung: *ἀλλὰ τῷ υἱῷ* ergäbe.¹⁾ Vielmehr muß diese nachdrückliche Versicherung Bezug haben auf den Hauptgedanken, der gegenwärtig zur Sprache kommt, d. h. auf die geschichtliche Verwirklichung des Heiles. Da kommt, wie wir sehen werden, der hier implizite eingeschlossene Gegensatz gerade nach einer anderen Seite hin in Betracht. Nach welcher, kann hier noch nicht gesagt werden. Jedenfalls haben wir den Ausdruck so unbestimmt zu lassen, wie er lautet: *οὐκ ἄγγελοις*.²⁾

Dieser vagen, die Hauptfrage offen lassenden Ausdrucksweise gegenüber hat es um so mehr Bedeutung, daß das Verbum in

¹⁾ So besonders Niehm (Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes, S. 360 ff.). Er will auf diesen Gegensatz die ganze Argumentation aufgebaut sehen.

²⁾ Das Fehlen des Artikels ist zu beachten: *οὐκ ἄγγελοις*. Nicht die Individuen, sondern die Art kommt in Betracht, was das für Wesen sind. Vorher wurde ja ihre Beschaffenheit und ihr Beruf gegenüber dem eines *υἱός*, der 1, 1 auch ohne Artikel eingeführt ist, beschrieben. Sie wurden als *leitourgikὰ πνεύματα* gekennzeichnet (1, 14), als dienende Wesen, denen im Sohn der *κύριος* (2, 3) gegenübertritt. Daß aber die Engel speziell in Betracht gezogen werden, ist nach dem Vorhergehenden nicht verwunderlich, da ja dort der Vergleich zwischen Engel und Sohn durchgeführt ist, und zwar offensichtlich in Rücksicht auf die Anschauung, daß das Gesetz durch der Engel Vermittlung gegeben ist. Dieser Anschauung ist vom Verfasser selbst 2, 2 Ausdruck gegeben worden und entsprach einer damals weit verbreiteten Ansicht (Act. 7, 38; Gal. 3, 19), die sich im Anschluß an Deut. 33, 2 (vgl. Ps. 68, 18) in der Synagoge gebildet hatte. Wir haben darum nicht nötig, ja haben nicht einmal das Recht, aus dieser Aussage es als des Verfassers Ansicht herauszulesen, daß die Engel die Herrschaft über die gegenwärtige Welt ausüben. Daß dies die Vorstellung der damaligen jüdischen Theologie war, ist unbestritten. Bleek hat das namentlich ausführlich dargetan (S. 229 ff.). Jedoch steht das hier gar nicht in Frage, auch nicht nebensächlich, wie Soden (a. a. O. S. 27) meint. Darum handelt es sich nicht im geringsten. Abgesehen davon, daß dann die Negation aller

ündigt ist unter Teilnahme Gottes, der in Zeichen und Wundern ein bekräftigendes Zeugnis ablegte. Dies ist nicht Illusion; dies ist Wahrheit, denn nicht Engeln hat er die zukünftige Welt anvertraut gemacht, um die es sich handelt.¹⁾

Warum nun aber die negative Fassung: nicht Engeln? Was besagt sie? Wie ist die positive Ergänzung zu wählen? Hier ist in der Regel der Fehler gemacht worden, daß dieselbe gleich von vornherein bestimmt zu fixieren versucht wurde. Der Verfasser hat sicherlich keine besondere Absicht dabei gehabt, daß er sich bloß negativ ausdrückt, und wir müssen das als seine Absicht fest ins Auge fassen, dürfen ihm also nicht ein positives Glied aufdrängen, auch nicht in Gedanken. Zunächst kommt nur

¹⁾ Wenn Hofmann Die Heilige Schrift Neuen Testaments, V, S. 103 den Nachdruck darauf legt, daß die Partikel *ὅτι* nicht zur Begründung des Relativsatzes in B. 3 u. 4 diene, sondern auf das Substantivum *ἐκζητούμεν θεοῦ* zu beziehen ist, so überieht er, in welchem engen Zusammenhang diese beiden Glieder der vorhergehenden Aussage miteinander stehen, wie das eine den Gedanken des andern näher ausführt. Der Relativsatz bekräftigt die Größe des Heiles, die gerade daran sich erweist, daß es vom Herrn verkündigt und von Gott durch Zeichen und Wunder bezeugt ist. Beides gehört also eng zusammen und ist nicht voneinander zu trennen. Hofmann hat allerdings recht, sich gegen die Annahme von Kurz (Der Brief an die Hebräer, S. 88) zu wenden, nach der die vorhergehende Ermahnung hier einen Weg zu finden soll, und ebenso die Ansicht Lünemanns Meyers Hand-Kommentar², XIII, S. 94, zurückzuweisen, welche dahin geht, daß der geübtere Laie mehr als im göttlichen Maßstab begründet und schon in der Schrift geweisst nachgewiesen werden soll. Dabei ergibt sich eine sehr äußerliche Fassung der Gedankenverbindung. Dieselbe hat ihr charakteristisches Gepräge an dieser Stelle aber gerade darin, daß sie, von Stufe zu Stufe fortschreitend, in unserem Abhänge den Höhepunkt erreicht. Nicht als ein Nebensatz ist der selbe zu betrachten, wie es nach der Erklärung jener er scheint, sondern als der den entscheidenden Beweis bringende Teil, der die Aussage von B. 3 und 4 als in recht bestehend darthun soll. Vgl. in dieser Tendenz des Zusammenhanges Bredt Der Brief an die Hebräer, II, S. 236 und D. H. G. Kommentar zum Brief an die Hebräer, S. 54. Aus diesem Grunde ist auch der Vorschlag zweier Exegeten abzulehnen, die den B. 5 mit Zurückweisung von 2. 1-4 an die Vergeltung Christi und der Engel unmittelbar anknüpfen wollen (vgl. noch de Wette, Exegetisches Handbuch, II, 5, S. 112).

die negative Tatsache in Betracht, daß nicht Engel die zukünftige Welt beherrschen. Was darin liegt, ist jetzt noch nicht offensichtlich. Nur das ist klar, daß auch darin der Gedankenfortschritt gegeben sein muß, daß also nicht von neuem zum Erweis der Minderwertigkeit dessen, was früher war, dies gesagt wird, so daß sich die Gegenüberstellung: *ἀλλὰ τῶν εἰσῶν* ergäbe.¹⁾ Vielmehr muß diese nachdrückliche Versicherung Bezug haben auf den Hauptgedanken, der gegenwärtig zur Sprache kommt, d. h. auf die geschichtliche Verwirklichung des Heiles. Da kommt, wie wir sehen werden, der hier implizite eingeschlossene Gegensatz gerade nach einer anderen Seite hin in Betracht. Nach welcher, kann hier noch nicht gesagt werden. Jedenfalls haben wir den Ausdruck so unbestimmt zu lassen, wie er lautet: *ὅτι ἀγγέλους.*²⁾

Dieser vagen, die Hauptfrage offen lassenden Ausdrucksweise gegenüber hat es um so mehr Bedeutung, daß das Verbium in

¹⁾ So besonders Niehm (Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes, S. 360 ff. Er will auf diesen Gegensatz die ganze Argumentation aufgebaut haben.

²⁾ Das Fehlen des Artikels ist zu beachten: *ὅτι ἀγγέλους*. Nicht die Individuen, sondern die Art kommt in Betracht, was das für Wesen sind. Vorher wurde ja ihre Beschaffenheit und ihr Verhältniß gegenüber dem einen *εἰσῶν*, der 1, 1 auch ohne Artikel eingeführt ist, beschrieben. Sie wurden als *ἐπιταγῆς ἀρετῶν* gekennzeichnet (1, 14), als dienende Wesen, denen im Sohn der *ζῴων* (2, 3) gegenübertritt. Daß aber die Engel speziell in Betracht gezogen werden, ist nach dem Vorhergehenden nicht verwunderlich, da ja dort der Vergleich zwischen Engel und Sohn durchgeführt ist, und zwar offensichtlich in Rücksicht auf die Anschauung, daß das Gesetz durch der Engel Vermittlung gegeben ist. Dieser Anschauung ist vom Verfasser selbst 2, 2 Ausdruck gegeben worden und entsprach einer damals weit verbreiteten Ansicht (Act. 7, 38; Gal. 3, 19), die sich im Anschluß an Dem. 33, 2 vgl. Pl. 68, 18 in der Synagoge gebildet hatte. Wir haben darum nicht nöthig, ja haben nicht einmal das Recht, aus dieser Aussage, es als des Verfassers Ansicht herauszulesen, daß die Engel die Herrschaft über die gegenwärtige Welt ausüben. Daß dies die Vorstellung der damaligen jüdischen Theologie war, ist unbestritten. Steel hat das namentlich ausführlich dargestellt (S. 229 ff.) Jedoch steht das hier gar nicht in Frage, auch nicht nebensächlich, wie Sodan (a. a. S. 27) meint. Darum handelt es sich nicht im geringsten. Abweichen davon, daß dann die Negation alles

so bestimmter Form auftritt, indem es den Vollzug einer Tatsache betont: *ὑπέταξεν*, er hat unterworfen. Es ist das nicht erst von der Zukunft zu erwarten, es ist das ein Faktum der Vergangenheit. Es ist geschehen. Darauf kommt es dem Verfasser, wie wir später noch deutlicher erkennen werden, sehr viel an. Die Tatsächlichkeit des Vollzuges wird darin ausgesprochen. — Sehen wir uns aber das Verbum selber etwas näher an, so erweist dasselbe, daß dem Schreiber bei der Anwendung desselben schon das folgende Zitat im Sinn gelegen hat. In demselben hat nach der Wiedergabe der LXX, wie die daran sich anschließende weitere Ausführung darrut, der Begriff des *ὑποτάσσειν* seine entscheidende Bedeutung. Es entspricht dem hebräischen Verbum *תָּשַׁב*, setzen, legen und besagt darum: jemandem etwas zur Verfügung stellen, ihm etwas untertan machen, in dem Sinne, daß er daraus seinen Nutzen ziehen und es zu seinem freien Gebrauch verwenden kann.

Wie wird das aber näher bezeichnet, was in der Weise freigegeben ist? Was erscheint als das Objekt? Es heißt: *τὴν οἰκουμένην μέλλουσαν*. Im Gegensatz zu dem vorhergehenden Morist ist dabei der Hinweis auf die Zukunft merkwürdig: die zukünftige Welt. In welchem Sinne ist das zu verstehen? Die doppelte Möglichkeit liegt ja vor: zukünftig entweder im Verhältnis zu der Zeit des Verfassers, oder im Verhältnis zu einem früheren, vergangenen Bestande, in welchem letzteren Falle es zu einem rein formal gebrauchten terminus technicus geworden wäre. Der Zusatz, der den Vers nachdrücklich abschließt, *περὶ ἧς λαλοῦμεν*, gibt uns vielleicht näheren Aufschluß. Die *οἰκουμένη μέλλουσα* wird dadurch als der

Wahrscheinlichkeit nach eine andere Stelle erhalten hätte (vgl. Lünemann, a. a. O. S. 95), und vor dem Objekt: *τὴν μέλλουσαν* gestellt wäre, so ist vor allem dagegen zu bemerken, daß in dem Psalmwort ja gerade der Mensch als der Herr der Schöpfung hingestellt wird (vgl. Delitzsch, S. 55).

eigentliche Gegenstand der Erörterung dargetan, als das Thema der vorliegenden Besprechung.¹⁾ Dasselbe ist vorher aber als die *σωτηρία* gefaßt (B. 3), welche von dem Herrn und den Aposteln verkündigt und von Gott durch Zeichen und Wunderthaten bekräftigt ist. Damit ist aber deutlich, daß es sich für den Verfasser um etwas Gegenwärtiges handelt, das schon vorhanden und ihnen mitgeteilt ist, wie das ja auch das Verbum: *ὑπέταξεν* erwarten ließ, das schwerlich lediglich ideell zu verstehen wäre. Es ist etwas gemeint, was schon da ist. — Dennoch fällt darum aber der Zukunftscharakter desselben nicht fort. Nach der Seite ist vornehmlich das Substantiv *οἰκουμένη* selbst in Betracht zu ziehen. Nach dem, was es bedeutet als die „von Menschen bewohnte Welt“ (vgl. 1, 6) schließt es sich augenscheinlich an den Sprachgebrauch des Alten Testaments an, speziell an die Aussagen der Propheten, da von dem neuen Himmel und der neuen Erde die Rede ist (vgl. Jes. 65, 17; 66, 22) —, welcher Gedanke sich dann in der späteren Zeit bei den Rabbinen bis zu der Scheidung der beiden Weltperioden, des *הַיָּמִים הַבָּרִא* und des *עוֹלָם הַבָּא*, ausgebildet hat.²⁾ Daran knüpft der Verfasser an.

¹⁾ Hofmann will (a. a. O. S. 104) die Wendung allgemeiner verstanden wissen. Sie soll die *οἰκουμένη μέλλουσα* als das Gesprächsthema der Christen überhaupt hinstellen, von dem dieselben reden. An und für sich wäre diese Deutung sehr gut möglich. Jene ist der Inhalt der neutestamentlichen Verkündigung gewesen; aber gerade als solche ist sie hier speziell Gegenstand der Verhandlung, soll sie als diejenige bezeichnet werden, um die es sich bei der Erörterung handelt, was hervorzuheben dem Verfasser wichtig ist, in Rücksicht auf die Bestimmung der *οἰκουμένη* als einer *μέλλουσα*. Für den Zukunftscharakter der *οἰκουμένη* ging den Lesern das Verständnis ab, und daß trotzdem von einem gegenwärtigen Besitz geredet werden kann. Kommen allgemeine Verkündigung und gegenwärtige Auseinandersetzung auch auf dasselbe hinaus und sind sie nicht so scharf zu trennen, wie Hofmann tut, so liegt doch auf der letzteren der Nachdruck.

²⁾ *οἰκουμένη*, abgeleitet von *οἰκέω*, dient zur Bezeichnung der gesamten bewohnten Welt. Es unterscheidet sich, wie Cremer (Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität⁹, s. v. *οἰκέω*, S. 743) treffend bemerkt, von

Es ist aber zu beachten, daß er nicht von dem *αἰών* hier redet, was sonst der beliebte Ausdruck war, sondern von der *οἰκουμένη μέλλουσα*, wodurch er im engen Zusammenhange mit dem Alten Testament nachdrucksvoll den sichtbarlichen, äußerlichen Wirklichkeitsbestand kennzeichnet, der mit der ersten Schöpfung verglichen als der Rahmen erscheint, in welchem, und als der Schauplatz, auf welchem die *σωτηρία* zur vollen Geltung gelangen soll. Nach der Seite hin ist aber das Heil noch nicht realisiert. In der Beziehung steht es noch aus. Die *οἰκουμένη* ist tatsächlich noch *μέλλουσα*. Von da aus stimmen wir gegenüber Blee¹⁾ der Ansicht von Hofmann²⁾ und Delitzsch³⁾ zu, welche betonen, daß hier nicht einfach die mit der Erscheinung Christi begonnene neue Ordnung der Dinge gemeint sei, sondern „die neue Welt der Erlösung im Unterschiede von der alten, infolge der Sünde der *φθορά* anheimgefallenen Welt der Schöpfung“. Die ist noch der Zukunft vorbehalten.

Daß der Schriftsteller sich nun so ausdrücken kann, daß er dies beides paradox einander gegenüberzustellen vermag, auf der einen Seite das, was geschehen ist, scharf betonend mit dem Verbum *ὑπέταξεν*, und auf der anderen Seite doch nicht verhehlend, was noch aussteht, mit dem Hinweis auf die äußerliche Erscheinung der *οἰκουμένη*, ja daß er sich nicht scheut, dies in so enge Beziehung zueinander zu bringen, das wird uns verständlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, worin er vorher die Verwirklichung des Heiles gesehen hat. Das ist in der Verkündigung. Das Heil ist geoffenbart (2, 3). Gott hat geredet (1, 1). Damit ist das *ὑποτάσσειν* eingetreten. Doch

αἰών wie Raum von Zeit und ist wiederum statt *κόσμος* gewählt, weil diese Bezeichnung schon einen sittlichen Gehalt in sich schließt, und darum nur vom *κόσμος οὗτος* die Rede sein kann.

¹⁾ Blee, a. a. D. S. 234.

²⁾ Hofmann, Weissagung und Erfüllung, II, S. 23.

³⁾ Delitzsch, a. a. D. S. 55.

damit ist auch zugleich gegeben, daß, wie Delitzsch sich treffend ausdrückt, dasselbe, wie es seinem verborgenen Grunde nach gegenwärtig, der verklärten Körperlichkeit nach zukünftig ist. Im Wort ist es vorhanden, und zwar tatsächlich vorhanden. Damit hängt es zusammen, daß, wie sich des näheren dartun ließe, der Verfasser unseres Briefes einen solchen Nachdruck auf das Wort legt (vgl. vor allem 4, 12 ff.), und es bei ihm fast personifiziert erscheint als dasjenige Organ, in welchem die Fülle des Heiles beschlossen liegt.¹⁾ Von da aus wird es aber auch verständlich, daß sich nach der anderen Seite der Blick der Zukunft zuwendet, und von ihr die sichtbarliche Vollendung dessen erwartet, was in der Gegenwart geistig, wortgemäß gegeben ist. Dies Ineinander von Gegenwart und Zukunft, wie es den augenblicklichen Zustand charakterisiert, macht sich in dieser Aussage geltend mit der eigentümlichen Nebeneinanderstellung: *ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην μέλλουσαν*, wobei von einem Gebilde, das zukünftig ist, behauptet wird, daß es schon in die Hand jemandes gegeben sei.²⁾ Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir auch hierin eine besondere Absicht des Verfassers vermuten und eine Andeutung der Schwierigkeit sehen, welche gerade für die Leser vorlag und die in ihnen hatte Zweifel an der Wirklichkeit des Heiles aufsteigen lassen.³⁾ Diese Zweifel werden als nicht

¹⁾ In einem zweiten Heft soll eine eigene Abhandlung über die Bedeutung des *λόγος*-Begriffes im Hebräerbrief folgen. Sie entbindet mich davon, hier auf die diesbezüglichen Fragen näher einzugehen.

²⁾ Dies Nebeneinander von Haben und Hoffen, Gegenwart und Zukunft, wie es dem Christentum im gegenwärtigen Weltbestande besonders charakteristisch ist, kommt im Hebräerbrief mit starker Pointierung zur Geltung. Einmal wird das betont, was die Christen schon ihr eigen nennen, worin sie die Heilsfülle im vollen Umfang besitzen — sie sind des Geistes teilhaft geworden und haben die Kräfte des zukünftigen Non geschmeckt (6, 4 vgl. 10, 29) — und auf der anderen Seite ist doch der Blick in die Zukunft gerichtet und wird die Sehnsucht nach der *πόλις μέλλουσα* geweckt und gestärkt (13, 14 vgl. 3, 6, 14).

³⁾ Diese, wir können sagen, zwiespältige Ausdrucksweise ist beabsichtigt. Sie wird von denen nicht verstanden, welche das „zukünftig“ nur gelten

so ungerechtfertigt betont, da sie sich auf etwas beziehen, das allerdings in gewisser Beziehung der Zukunftswelt angehört und das darum noch nicht so in die Erscheinung getreten ist, wie es in einigen Kreisen die Voraussetzung war, und wie es bei mangelndem Verständnis erwartet wurde. Von dem Gedanken aus wird auch der nachdrückliche Hinweis bedeutsam: *περὶ ἧς λαλοῦμεν*, welcher zur Bekräftigung dient, daß es sich allerdings hierbei um etwas handelt, was sich nicht dem diesseitigen Daseinsbestande einverleibt hat, und was darum einen besonderen Einblick in die Eigentümlichkeit dieses Heilsbesitzes verlangt. Liefse es sich nicht denken, daß der Autor dies gleich zu Anfang heraushebt, um anzugeben, in welcher Richtung sich seine Beweisführung bewegen wird, und wie es diese sonderbare Verquickung zu beachten gilt, um das voll ermessen zu können, was das tatsächliche Vorhandensein des Heiles näher dartun soll? Wir haben jedenfalls von vornherein auch dieses Moment scharf im Auge zu behalten, und es ergeben sich für uns aus diesem ersten Vers drei Hauptgedanken: die Wirklichkeit des Heiles ist eine solche, daß sie 1. nicht von Engeln abhängt, 2. nicht in körperlicher, sinnlicher Weise statuiert werden kann und darum 3. doch nicht weniger sicher und unbestritten ist. Diese drei werden sich als miteinander zusammenhängend und ineinander liegend erweisen.

Von da aus ist der Sinn der folgenden Verse zu erfassen:

lassen wollen gegenüber den früheren Erwartungen und Verheißungen und deswegen gegen die Beziehung des Ausdrucks auf das *regnum gloriae*, auf das vollendete Reich Christi, polemisieren. Sie wollen das damit bezeichnet sehen, was schon in der Gegenwart gilt. Daß dieser Zustand schon mit der Erscheinung Christi begonnen habe, ist natürlich richtig (vgl. 6, 5), das liegt aber nicht in dem so bezeichneten Begriff (vgl. de Wette, a. a. O. S. 142). *οἰκουμένη* geht eben nicht auf den Zustand, sondern auf den Umfang.

Bers 6—8: Es bezeugte aber jemand irgendwo, indem er sprach: was¹⁾ ist ein Mensch, daß du seiner gedenkest, und eines Menschen Sohn, daß du auf ihn achtest? Du hast ihn ein wenig unter Engel erniedrigt, mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt, alles hast du unter seine Füße getan.

Hierbei ist vor allem wieder die Art der Anknüpfung beachtenswert. Sie erfolgt mit der Partikel *δέ*. Nach der negativen Fassung des vorhergehenden Satzes wäre eher *ἀλλά* zu erwarten gewesen. Sehen wir uns die Ausdrucksweise in diesem Bers 6 näher an, und beachten wir, wie das Zitat eingeleitet wird, so liegt für die Partikel *δέ* diejenige Erklärung näher, nach der sie dazu dient, neben der Formulierung des Gegensatzes zugleich den Gedanken fortzuführen, als daß sie lediglich die Gegenüberstellung noch schärfer zur Geltung bringen soll, im Sinne unseres deutschen „vielmehr“.²⁾ Die Unbestimmtheit, in welcher der Gedanke gelassen ist, ist auch hier für die Fortsetzung desselben maßgebend. Der Verfasser vermeidet es sichtlich, das positive Glied einfach und prägnant hinzustellen. Er will die Leser selber darauf bringen, und sie hinleitend das gleichsam finden lassen, was hier in Betracht kommt. Der eigentliche Gegensatz ist darum noch nicht in diesen Worten ausgesprochen. Sondern das Zitat vermittelt eher den Übergang und stellt ein Zwischenglied dar. Von da aus ist die Anwendung der Partikel *δέ* zu verstehen.³⁾ Von da aus ist es aber auch

1) Ob *τί* oder *τίς* — *τίς ἐστὶν ἄνθρωπος* — zu lesen ist, macht für den Sinn der Stelle nicht viel aus. Die erstere Lesart ist die weitaus besser bezeugte.

2) Bleek führt für diesen Gebrauch gerade im Hebräerbrief die Stellen 4, 13. 15: 9, 12; 10, 27; 12, 13 an.

3) So verstanden ist sie nicht mit „vielmehr“ oder „wohl aber“ wiederzugeben — Hofmann stellt a. a. O. S. 105 diese Alternative — sondern mit dem einfachen weiterführenden aber.

nicht unwichtig, daß die Anführungsformel gleichfalls so allgemein lautet und des deutlichen Hinweises entbehrt.¹⁾ Das liegt auf derselben Linie wie das bisher Besprochene. *διεμαρτύρατό ποῦ τις λέγων*. Es ist nicht anzunehmen, daß dem Verfasser der Name dessen, welchem der Psalm zugeschrieben wurde, unbekannt geblieben oder im Augenblick aus dem Gedächtnis geschwunden sei.²⁾ Dazu tritt er uns sonst als einer entgegen, der im Alten Testament zu genau bewandert ist und der es bis in die Einzelheiten hinein mit Sachkenntnis zu verwerten weiß. Auch ist es nicht gesagt, daß er den Ausspruch für ein Wort Gottes genommen wissen wollte und deswegen den menschlichen Verfasser bei Namen zu nennen mied. Welche das meinen, die gehen dabei von der Annahme aus, daß für den Schriftsteller ohne weiteres der messianische Gehalt dieses Zitates feststand, und daß er es in Beziehung auf Christus als den Sohn verstanden habe. Da er es nun aber wegen der Anrede an Gott nicht als ein Wort Gottes selbst habe einführen können, wähle er diese unbestimmte Formel.³⁾ Für uns trifft nun schon von vornherein die Voraussetzung nicht zu in bezug auf die messianische Bedeutung des Verses, daß dieselbe für unseren Autor der Anlaß gewesen sei zu der Zitierung. Das kommt ausführlich zur

1) Dabei hat die Wendung wiederum einen feierlichen Anstrich, welcher der allgemeinen Fassung gegenüber um so auffälliger ist. *διεμαρτύραται* ist stärker als das Simplex und besagt: feierlich beteuern.

2) Eine ähnliche Unbestimmtheit findet sich an der Stelle 4, 4 bei der Zitierung von Gen. 2, 2 (*εἰρηκέν που περὶ τῆς ἐβδόμης οὕτως*). Eben- sowenig, wie wir annehmen dürfen, er habe dort nicht gewußt, wo das Wort sich im alttestamentlichen Kanon finde, was mit der Kenntnis des Verfassers, die er sonst zeigt, unvereinbar wäre, ebensowenig können wir einen solchen Mangel hier annehmen. Er konnte sehr gut voraussetzen, daß den Lesern das Wort nicht unbekannt sei, wie schon Chrysostomos und Theophylakt annehmen. Der letztere sagt: *οὐ λέγει τὸ ὄνομα τοῦ εἰπόντος ἅτε πρὸς ἐπιστήμονας τῶν γραμῶν διαλεγόμενος* (vgl. Chryſ. 8 *ἐρμηνεία* in 34 Homilien und Theoph. 8 *ἐξηγήσις* zu dem Brief).

3) Vgl. Keil (Kommentar über den Brief an die Hebräer, S. 61) und Niehm (a. a. O. S. 174).

Sprache bei der Erörterung des Gedankens, der in demselben vorliegt. Hier ist nur zu betonen, daß im Blick auf die Herleitung aus Gottes Mund diese allgemeine Umschreibung schwerlich zu erklären ist. Sie hätte dann doch wohl eine Andeutung nach der Seite hin gebracht. Vielmehr hat es größere Wahrscheinlichkeit, daß, da das Zitat sich auf diese Weise in den Zusammenhang einführt, das deswegen geschieht, weil der Gedanke für sich wirken soll, und er nicht erst unter die Autorität einer geistesgesalbten Persönlichkeit oder gar Gottes selbst gestellt werden muß, um überzeugend zu sein und um Eindruck zu machen. Das, was hier gesagt ist, soll sich selbst zur Geltung bringen. In ihm liegt der springende Punkt, der den Gedankenfortschritt bringt, und der in sich selbst die Rechtfertigung hat, ohne durch fremdes Ansehen gedeckt werden zu müssen. Der Hinweis auf den, der es sagt, hätte eher eine Ablenkung mit sich gebracht. Wir sagen also, daß der Gedanke für den Verfasser die Hauptsache ist, und daß die Benutzung eines Bibelspruches dabei nur den Wert einer Einkleidung hat. Das kommt vor allem in der Zitationsweise zur Geltung. Das nötigt uns aber zugleich, den Gedanken herauszustellen.

Welches ist der Gedanke? Im Zusammenhang des Ps. 8 ist er ziemlich deutlich.¹⁾ Gottes Schöpfermacht wird gepriesen,

¹⁾ Die Erklärung, wie sie Hofmann S. 106 ff. von dem Inhalt des Psalms gibt, erscheint unnötig kompliziert und fernliegend. Sie kann hier nicht näher besprochen werden. Ebenso ist es unmöglich, auf die sonderbare Auslegung Zimmers (S. 52 ff.) näher einzugehen. Der letztere hält an der unmittelbaren Beziehung auf Christus fest und sucht dieselbe auch für das erste Glied des Zitates zur Geltung zu bringen. Indem er *τι* in der Bedeutung faßt = warum, und indem er übersetzt: „warum ist er ein Mensch oder warum eines Menschen Sohn?“ meint er, daß damit das Problem der Menschwerdung direkt eingeführt sei. Die Antwort liegt für ihn schon in den *ὄτι*-Sätzen: weil du seiner gedenkst und weil du dich seiner annimmst. Sie wird noch deutlicher gegeben in B. 9, da dem Erdenwandel Jesu seine Erhöhung in der Himmelfahrt und seine zukünftige Weltregierung in der Parusie gegenübergestellt wird! Wie gesagt, diese Auffassung kann nicht widerlegt werden, weil sie fast in jedem Wort von der

seine Herrlichkeit, die überall hin kund wird, deren Lob selbst in dem Munde der Kleinsten erschallt, und die sich einem bei Betrachtung der großen Himmelskörper aufdrängt. Ihr gegenüber kommt dem Sänger so recht die Niedrigkeit und Unbedeutendheit des Menschen zum Bewußtsein, und erregt in ihm anbetende Bewunderung, daß Gott, der hohe und erhabene Herr, sich zu dem geringen und armseligen Menschenkinde herabläßt und ihn seiner Beachtung wert hält, ja, nicht nur das, sondern ihn sogar zum Herrscher über alles eingesetzt und ihm die ganze Schöpfung zu Füßen gelegt hat. Diese Erkenntnis veranlaßt ihn zum demütigen Danke. Er betont die Schwäche und Erbärmlichkeit des Menschen,¹⁾ und im Gegensatz dazu die einzigartige Würdestellung, welche jenem innerhalb der Schöpfung, als dem Mittelpunkt derselben, auf den hin alles seinen Zweck hat, eingeräumt ist. Dieser Kontrast ist vor allem zu beachten. Er ist das punctum saliens der Beweisführung und stellt wohl vornehmlich das Moment dar, das die Anführung motiviert. Die Paradoxie, wie sie der Heilsgeschichte zugrunde liegt, ja schon der Schöpfungsgeschichte, wird hervorgehoben.

Nach welcher Seite hin wird davon Gebrauch gemacht? Hat wirklich gleich die direkte Beziehung auf den Messias statt als auf den, welcher vorher als der *viós* gekennzeichnet ist?²⁾

unfrigen abweicht. Sie widerlegt sich durch die Gesamtausführung, die hier gegeben ist. Zu vergleichen sind die Bemerkungen, welche Keil (S. 58 f.) dagegen macht.

1) אָנָשׁ bedeutet „der Mensch“, zunächst schlechthin im Blick auf die Gattung; in der jüngeren Sprache besagt es, in Folge des Gegensatzes zu אֱלֹהִים, „der schwache Mensch“, so Hiob 9, 2; 25, 4. 6 (vgl. Siegfried-Stade, Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testament, S. 52). Bengel umschreibt im *Gnomon*: אָנָשׁ homo, παθητός passionibus et morti addictus.

2) Das ist die Meinung vieler. Bleek führt z. B. zum Beweis dafür die Verwendung an, welche der Psalm bei Paulus findet (vgl. 1. Kor. 15, 27; Eph. 1, 22). Doch hat dort nur eine Entlehnung der Ausdrücke statt und ist keineswegs eine direkt messianische Zitierung festzustellen. Auch ist das nicht nach der Seite hin beweisend, daß Jesus ein Wort dieses

Von einer solchen unmittelbaren messianischen Verwendung findet sich hier keine Andeutung, die wohl zu erwarten gewesen wäre. Auch hat ja nachher ein besonderer Übergang statt, in der zweiten Hälfte von B. 8, da nun die Rede auf Jesus kommt, an dem sich dies alles verwirklicht hat. Hat der Verfasser also auch vielleicht schon an diesen gedacht, da er das Zitat anführte, so hat er doch sicherlich ihn nicht ohne weiteres damit gemeint, und hat nicht von vornherein unter dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* den Messias verstanden wissen wollen. Welche das meinen, nehmen nicht den Zusammenhang natürlich. Das Wort ist so zu deuten, wie es dasteht. Was der einfache Wortbestand besagt, ist herauszulesen. Danach handelt es sich um den Menschen als solchen.¹⁾ Das ist ja auch im Anschluß an das Vorhergehende naheliegend, da dort, wie wir

Psalmes den Pharisäern entgegenhält (Matth. 21, 16): aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du dir Lob zugerichtet (vgl. Ps. 8, 3). Biesenthal glaubt sogar im Anschluß hieran unter dem *τις* Jesus selbst und unter der Ortsangabe *του* den Tempel verstehen zu dürfen! (vgl. Biesenthal, Das Trostschreiben des Apostels Paulus an die Hebräer, S. 97). Über die hier vorliegende Beziehung zu der Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes haben wir im Schlußteil zu verhandeln (vgl. daselbst). In derselben kann unmöglich, wie Tholuck u. a. meinen, der Anlaß zu der messianischen Verwertung gelegen haben. Denn der messianische Charakter derselben, etwa auf Grund von Dan. 7, 13, ist nicht ausgemacht. Auch das ist schließlich zu beachten, welche große Schwierigkeit es bei dem direkt messianischen Verständnis hat, dem ersten Glied des Psalmwortes (B. 6) überhaupt einen Sinn zu geben. Für die einen (z. B. Tholuck) hat dasselbe gar nichts zu besagen, die anderen (Bleek) deuten in diesem Falle *הַיְהוָה* um = „wie erhaben“, um so die Beziehung auf Christus zu erhalten, aber völlig unberechtigterweise. — Der Psalm hat wohl auch in der Synagoge nie als messianisch gegolten (vgl. Delitzsch, S. 57). Auch das, was Fiebig (Der Menschensohn, S. 126) anführt, erscheint in keiner Weise beweisend.

¹⁾ Dahin ging auch schon die Erkenntnis der Alten. So sagt z. B. Clemens Alexandrinus (Strom. IV, 3): *τί ποτ' ἐστίν, ᾧ διαφέρει θεῶν ἀνθρώπος, τούτου αὐτὸς τοῦ θεοῦ ἄγγελοι σοφώτεροι; Ἡλαττωσας αὐτόν φησι βραχύτι παρ' ἀγγέλους· οὐ γὰρ ἐπὶ κυρίου ἐκδέχονται τὴν γραφὴν, καίτοι κακείνος σάρκα ἔφερον, ἐπὶ δὲ τοῦ τελείου καὶ γνωστικοῦ τῷ χρόνῳ καὶ τῷ ἐνδύματι ἐλαττωμένου παρὰ τοὺς ἀγγέλους* (vgl. Chrysostomus und Theophylakt a. a. D.).

sahen, hervorgehoben wurde, welche Gnade ihnen, den Lesern, zuteil geworden ist, damit daß sie dieses Heiles teilhaftig geworden sind, und diese herrliche Botschaft an ihr Ohr gedrungen ist, sie sogar über die Engel erhebend. Das soll begründet werden, und darum ist es unmittelbar einleuchtend, daß auf die Menschen an sich Bezug genommen wird, welche dieser wunderbaren, unaussprechlichen Gabe für wert erachtet sind. Allerdings dürfen wir dabei nicht stehen bleiben. Wir deuteten schon an, daß dieser Gedanke nur als ein Zwischenglied verwertet werden soll, über den hinaus in den folgenden Versen der eigentliche, entscheidende Gesichtspunkt angeführt wird. Von da aus machten wir uns ja auch klar, weshalb dieser Satz mit der Partikel *δέ* eingeleitet wird, insofern als nicht in ihm der volle Gegensatz zur Sprache kommt, auf den es dem vorhergehenden negativen Gliede: *οὐκ ἀγγέλοις* gegenüber abgesehen ist.

Das Resultat ist: Es ist an den Menschen an sich zu denken, dabei aber die weitere Beziehung auf den Menschensohn *κατ' ἐξ.* nicht aus dem Auge zu lassen. Wir ahnen schon hier das Moment, das des Rätsels Lösung bringt, und das wir hier andeutungsweise vorwegzunehmen haben. Es ist das die enge Beziehung, in der für den Verfasser der Sohn und die Söhne zueinander stehen. Der Sohn und die Söhne gehören zusammen und sind aufeinander angewiesen. Beide sind nicht ohne einander zu denken, und was von dem einen gilt, hat nicht weniger seine Bedeutung für die anderen; in dem Gescheh des einen hat sich das der anderen verwirklicht. Diesen Gedanken gilt es vor allem sich klar zu machen. Er führt uns in das Verständnis der hier angewandten Beweisführung ein. Er läßt uns erkennen, inwiefern der Verfasser bei dem Zitat nicht allein den Menschen als solchen im Auge hat, und inwiefern er von ihm aus, ohne daß die messianische Bedeutung desselben vorauszusetzen ist, sofort auf den Messias, als den hervorragendsten Typus des Menschengeschlechtes, geführt

wird. Menschheit und Messias stehen im engen, unauflösliehen Zusammenhang zueinander. Das kommt hier zur Geltung und bildet den roten Faden der Erörterung.

Von diesem Gesichtspunkt aus treten wir dem Gedanken des Titates näher. Die geistige, übertragene Deutung ist selbstverständlich. Das, was der Psalmist damals beim Anblick der ersten Schöpfung, die er in den Dienst des Menschen gestellt sah, ausgerufen hat, das wird hier auf die zukünftige Welt bezogen, die in gleicher Weise dem armseligen Menschenkinde zugeeignet ist. Und hat schon die erstere Erkenntnis ihn zu diesen Ausrufen der Verehrung und Dankbarkeit hingerissen, wieviel mehr haben dieselben ihre Stelle hier, wo es sich um einen so viel höheren Besitz handelt. Das höchste, was es gibt, ist nicht weniger dem Menschen zur Verfügung gestellt. Dies aus dem Psalmwort herauszulesen, dafür lag unbedingt ein Recht vor. Dasselbe war in Ausdrücken abgefaßt, die weit über die ursprünglichen einfachen Gedanken hinauszugehen schienen und, ohne direkt als eine Prophezeiung gemeint zu sein, doch einen Hinweis auf die Zukunft enthielten. Das Einzigartige, was hier den Menschen zugesprochen wurde, forderte gleichsam zu einem solchen übertragenen Verständnis heraus. Insonderheit gilt das von dem letzten Glied der Aussage mit seiner Bestimmung: πάντα, an welche die weitere Beweisführung anknüpft, und die umfassend genommen eine derartige Beziehung in sich zu schließen schienen. Wir haben uns darum die einzelnen Glieder näher anzusehen.

Das Psalmwort ist genau nach der LXX wiedergegeben. Um so bemerkenswerter ist es, daß in den meisten Handschriften das dritte Glied, das ursprünglich neben den anderen die große Bevorzugung des Menschen pries, fortgelassen ist.¹⁾ Es lautet:

¹⁾ Die Recepta hat dies Glied aufgenommen. Wo es sich findet, ist es aber wohl aus mechanischem, verständnislosem, engem Anschluß an den Urtext hinzugefügt. Auch Bleek, der es zuerst gelten lassen wollte (vgl. a. a. D. I, S. 364), hat sich nachher veranlaßt gesehen, es zu streichen

καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα χειρῶν σου. Weßhalb dies geschehen ist, liegt auf der Hand. Es widersprach vornehmlich der Deutung, welche der Verfasser dem Gedanken zu geben beabsichtigte, und paßte nicht zu der besonderen Verwendung desselben. Darin kam ja die Beziehung auf die geschaffene Kreatur zum deutlichen Ausdruck. Die anderen Wendungen konnten eher metaphorisch genommen werden. *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύτι παρ' ἀγγέλους.* Was das besagt, ist schon oft genug besprochen und richtig erklärt worden. Es wird daran erinnert, daß es für den hebräischen Ausdruck gesetzt ist: *כִּי רָחַק* jemanden mangeln lassen an einer Sache, ihn zurückstellen hinter jemanden. Für die Präposition *כִּי* erscheint die griechische *παρά* c. Acc. als eine besonders glückliche Übersetzung in diesem Zusammenhang, insofern als der Vergleich in Betracht kommt, und das hervorgehoben werden soll, was dem einen dem anderen gegenüber abgeht. *βραχύτι, וַעֲמַךְ*, um ein wenig es handelt es sich hier. Ist das temporell oder graduell gemeint? Zunächst ist wohl deutlich, daß neben *רָחַק וַעֲמַךְ* nicht als Adverbium, sondern als Substantivum zu nehmen ist, da es das Gegebene ist, jenes Verbum transitiv zu verstehen. Dann ergibt sich für den Urtext auch sofort die graduelle Deutung. Von der Stellung des Menschen ist die Rede und von ihrem Verhältnis zur überirdischen Welt. Die Beziehung wird als eine enge gefaßt, und der Mensch ihr äußerst nahe gerückt. Der Unterschied erscheint als ein nur geringer. Anders steht es mit der Übersetzung: *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύτι.* Da geht die Angabe *βραχύτι* nicht so unbestritten auf das Maß der Würde, die dem Menschen gebührt. In der

(a. a. D. II, 254). Die Hinzufügung ist eher als eine Korrektur zu verstehen, als die Fortlassung trotz der Bemerkungen, welche Zimmer (a. a. D. S. 33) darüber macht. Denn das ist wohl schwerlich ein textkritisch entscheidender Grund, daß der Zusatz später fortfiel, weil er als unnötig empfunden wurde und im folgenden nicht wiederkehrte. Daraus läßt sich eher schließen, daß der Verfasser ihn selbst von vornherein gestrichen haben wird.

LXX wohl, aber auch bei unserem Verfasser? Wir haben keinen Anlaß, ihn den Psalm nicht im Sinne des Urtextes und der LXX verwenden zu lassen. Nur diejenigen, welche von vornherein den messianischen Sinn im Auge haben, stimmen für die zeitliche Fassung des Begriffes *βραχύτι*, der hier bei der durch die Übersetzung gegebenen andersartigen Konstruktion allerdings sofort eine adverbiale Bedeutung erhalten hat. Bleiben wir dabei, das Zitat in dem einfachen Wortverstand zu nehmen, den es im Urtext hat, so gilt das auch für diese adverbiale Angabe: *βραχύτι*.¹⁾ Eine andere Frage ist die, wie dieselbe nachher, in B. 9, gemeint ist. Wir werden sehen, daß dort durch die Umbiegung des Gedankens gerade eine Veränderung des Sinnes, den dies Glied hat, eintritt, und mit ihr eine Wandlung des Verständnisses, das der Bestimmung *βραχύτι* zukommt. Das hat aber keine rückwirkende Kraft und übt nicht einen Einfluß aus auf den Gedanken, der hier als im Zitat vorliegend zu erachten ist. An und für sich ist es notwendig, so wie die Glieder des Zitates aneinander gefügt sind, alle dasselbe auszusagen zu lassen. Es handelt sich in den beiden letzten um die Würdestellung des Menschen, demnach auch in dem ersten. Ist das aber der Fall, so werden wir auf die graduelle Erklärung geführt. Es ist nun aber weiter zu beachten, daß jener Gedanke noch stärker in dem Urtext zur Geltung kommt, da das Verhältnis nicht zu den Engeln, sondern zu Gott selbst in Betracht gezogen wird.²⁾ Es heißt: *יְאֱלֹהִים* und wird dabei

¹⁾ Vgl. den Sprachgebrauch, wie ihn Bleek, a. a. O. S. 251, darlegt: Joh. 6, 7 steht der Ausdruck graduell paullulum, Act. 5, 34 hingegen z. B. temporell. Wenn einige glauben, auch schon im Psalm die temporelle Beziehung der Bestimmung annehmen zu müssen, so sind sie dazu augenscheinlich nur durch den Rückschluß von unserer Stelle aus veranlaßt.

²⁾ Hofmann bestreitet dies und will die Übersetzung *παρ' ἀγγέλους* als die einzig richtige gelten lassen. Er bringt aber keinen Beweis gegen die singularische Bedeutung der pluralischen Form. Das kann doch nicht nach der Seite in Betracht kommen, daß die direkte Anrede zu erwarten wäre!

augenscheinlich auf den Schöpfungsbericht angespielt, wie er sich Gen. 1, 26 f. findet,¹⁾ da die enge Beziehung hervortritt, in die der Mensch zu Gott gestellt ist, die nahe Verwandtschaft, welche ihn mit dem Schöpfer verbindet, so daß er als sein Ebenbild erscheint, als der, welcher seine Züge trägt. Das ist das wunderbarste, was dem Menschen zugeschrieben werden kann. Er darf sich mit Gott vergleichen. Gott hat ihm selbst diesen Stempel seines Wesens aufgedrückt und hat ihm diese Bestimmung eingepflanzt. Er hat ihm Anteil an seiner Art gegeben und hat ihn neben sich gestellt, da er ihm die Herrscherrechte über die Erde — das liegt dem Verfasser augenscheinlich im Sinn — einräumte. Das, was sonst Gott nur zukommt, übt der Mensch aus. Er waltet als König über der Kreatur. Da trifft es zu, daß er nur wenig hinter Gott zurücksteht. Schon bei diesem Satze wird es klar, wie der Inhalt unwillkürlich über sich selbst hinausweist und wie er gleichsam aus sich heraus zu der geistigen Verwendung auffordert, die hier statthat, da in Bezug auf die zukünftige Welt, welche ebenso in des Menschen Hand gegeben ist, es erst zur vollen Geltung kommt, welchen hohen, einzigartigen Beruf dieser hat, und wie er durch denselben Gott gleichgestellt ist. Die Macht, welche er in bezug auf die erste Schöpfung ausübt, ist ein Typus auf das, was ihm innerhalb der zweiten zu teil werden soll.

Wenn die LXX unter אֱלֹהִים die Engel verstehen und dementsprechend formulieren: ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύτι παρ' ἀγγέλους, so ist das vor allem aus der Zeit heraus verständlich, in der diese Übersetzung entstanden ist. Damals war bei der Betonung der Transzendenz Gottes, die sich zu einer unerreichbaren Weltferne gesteigert hatte und in die unlebendige An-

¹⁾ Tholud sagt S. 175: „Vers 6 und 7 des Psalmes enthalten unverkennbar eine Beziehung auf die Schöpfungsgeschichte, wo im Hinblick auf die im vernünftigen Geiste begründete Herrschergewalt über die Natur die Gottähnlichkeit des Menschen ausgesprochen ist.“

schauung der Unnahbarkeit Gottes auslief, der Gedanke einfach unvollziehbar, daß der Mensch in diesem engen Verhältnis zu Gott sich befände und ihm nur um ein wenig entrückt wäre. Jene Periode hatte kein Organ für die Idee der Göttlichkeit des Menschen, weil sie Gott nicht kannte als den der Menschheit zugewandten und sich ihr mitteilenden. Das spricht sich auch in dieser Übertragung aus. Das Recht zu derselben ist, äußerlich genommen, nicht bestritten. Derselbe Gebrauch findet sich Ps. 97, 7 und 138, 1. Er schließt sich speziell an den Plural an, der ja auch nach der Seite hin seine Bedeutung haben muß, daß er die Mannigfaltigkeit der Kräfte berücksichtigt, welche das göttliche Wesen in sich beschließt, und die sich zu besonderen Mittelwesen verkörperten, sobald Gott selbst in immer weitere Ferne gerückt wurde. So kamen wohl die griechischen Übersetzer dazu, auch hier an die Engel zu denken als die, in denen sich Gottes der Welt zugewandte Herrlichkeit darstellt. Daß der Verfasser des Hebräerbriefes diese Wiedergabe beibehalten hat, ist nicht wunderbar. Es folgt daraus nichts für seine Unkenntnis des Urtextes. Dieselbe ist hier nicht zu erörtern. Sie ergibt sich in keiner Weise aus unserer Stelle. Vielmehr ist zu sagen, daß ihm diese Wendung sicherlich sehr gelegen kam, da ja vorher ausführlich von den Engeln die Rede ist, und der Vergleich zwischen ihnen und dem Sohn im Mittelpunkt der bis dahin gehenden Erörterung steht. Ja, es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Verfasser gerade durch diesen Ausdruck wenigstens mit veranlaßt ist, das uns vorliegende Psalmwort heranzuziehen. Das wird sich weiterhin bestätigen. Jedenfalls erweist sich nun schon deutlicher, weshalb er unseren Abschnitt mit der negativen, nachdrücklichen Versicherung einleitet: οὐκ ἀγγέλοις. Wir verstehen jetzt wenigstens teilweise, weshalb und in welchem Sinne das geschieht. Der Autor hat dabei offensichtlich diese Aussage im Auge. Der Engel Erhabenheit wird dabei berücksichtigt. Ihr gegenüber steht des Menschen Niedrigkeit. Sie läßt Gottes

Gnade erkennen, daß er trotz ihrer sich in der Weise zu den armjeligen Menschenkindern herabgelassen und ihnen diesen Besitz der *οικουμένη μέλλουσα* zugesichert hat. Das wäre schon eher verständlich, wenn das den Engeln gälte. Unbegreiflich wird es, da es sich an die Menschheit wendet. Also zur Verstärkung des wunderbaren Momentes ist der erste Satz vorausgeschickt: *οὐ γὰρ ἀγγέλοις κ. τ. ε.*¹⁾ Er erhält aber diese eigentümliche Fassung mit der besonderen Beziehung auf die Engel nicht in Rücksicht auf irgendwelche Anschauungen, welche in der Gemeinde sich breit machten, oder auf irgendwelche Lehren, die in ihrer Mitte sich zu regen begannen, sondern einfach im Blick auf den Ausdruck, welchen das Psalmwort darbot. Die Gegenüberstellung zu den Engeln, denen die Menschen durch die Heilsmitteilung nahe kommen, macht es klar, was es zu bedeuten hat, daß Gott sich diese zu Objekten seiner besonderen Gnade auserkoren hat. Die Engel werden hier in Betracht gezogen, um im Verhältnis zu ihnen die Unwürdigkeit des Menschen recht stark zur Geltung zu bringen, und die Engel wiederum sind es, deren Erhabenheit die des Menschen erkennen läßt, da er ja schon bei der Schöpfung hinter ihnen nicht weit zurückstand. Dies doppelte Moment ist zu beachten, und es stellt sich das Resultat heraus: des Menschen Niedrigkeit ist der Hintergrund seiner Herrlichkeit; an dieser erweist sich jene. Das können wir aus dem ersten Glied des Citates herauslesen.

Was enthält das zweite Glied? „Mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt.“ Wäre im vorhergehenden Satz von der Niedrigkeit des Menschensohnes die Rede, wie die annehmen,

¹⁾ Da wir nun das Resultat gefunden haben, bestätigt sich uns das, was wir früher angedeutet haben, und wir können folgern, daß, wenn schon die erste Schöpfung die Engel den Menschen nahe gerückt hat, sie nach des Verfassers Ansicht durch die zweite, um mich so auszudrücken, sogar über jene sich gestellt sehen, daß dies mit der Gedanke ist, welcher dem Verfasser vorschwebt, und daß auch nach der Seite hin für ihn eine Erweiterung des Psalmwortes statt hat.

welche von vornherein das Zitat messianisch deuten, so müßte dieser zweite Satz gegensätzlich zu dem ersten verstanden werden. Dann wäre es aber wunderbar, daß sich auch nicht einmal andeutungsweise ein Hinweis darauf findet. Das bestätigt von neuem die Annahme, daß der Psalm in dem Sinne verwertet ist, den er im Urtext hat, und daß darum die Glieder so einfach nebeneinander zu belassen sind, wie sie sich ursprünglich aneinander fügen. Sie besagen alle das gleiche und deuten des Menschen hohe Bestimmung. Die erste Wendung hob die dadurch gesetzte Beziehung zur überirdischen Welt hervor, die zweite hat mehr die zur sinnlichen im Auge. *δόξα* und *τιμή*, *כבוד* und *קדר*, bezeichnen beide das, was nach außen hin hervortritt und in die Erscheinung gelangt.¹⁾ Dabei trifft die Unterscheidung von Delizisch zu, der den ersten Begriff sich auf die herrliche Erscheinung von seiten ihrer Wichtigkeit und Fülle, den zweiten dagegen von seiten ihres Glanzes, ihrer Ehre und Schönheit beziehen läßt. Das läßt sich vielleicht auch so ausdrücken, daß der zweite Ausdruck mehr noch das Moment der Anerkennung im Auge hat, als der erste, der an sich gilt und für sich in Betracht kommt.²⁾ Das hat seine Bedeutung vornehmlich für den Gebrauch, der weiterhin von dieser Verbindung gemacht wird. Hier wird lediglich die Herrscherstellung derart gezeichnet, welche der Mensch inmitten der Welt einnimmt. Das ist die Krone, die er auf seinem Haupte trägt. Diese Betrachtungsweise fordert aber von neuem zur Übertragung auf

1) Diese Zusammenstellung: *δόξα και τιμή* findet sich im Neuen Testamente häufiger, vgl. Röm. 2, 7. 10; 1. Petr. 1, 7; 2. Petr. 1, 17; 1. Tim. 1, 17; Apol. 4, 9; 5, 12. 13.

2) Hofmann urteilt (S. 109): „כבוד ist die Herrlichkeit, in der sich darstellt, was einer ist, קדר die Stattlichkeit, die ihn vor anderen auszeichnet.“ Bei dem ersten Ausdruck steht die Selbstbeziehung, bei dem zweiten die Beziehung auf andere voran. „Aber wie eine Krone gibt beides den Menschen als ein Wesen zu erkennen, das den Vorrang hat vor seiner Umgebung.“

das geistige Gebiet auf, wobei daran zu erinnern ist, daß im Alten Testament דְּבָרַי vor allem auf die göttliche Offenbarungsherrlichkeit geht, also auf den Menschen bezogen, das göttliche Wesen in ihm betont, das erst im Bereich der *οικουμένη μέλλουσα* zur vollen Geltung kommt. Auch hier wird die zukünftige Bestimmung des Menschen ins Auge gefaßt, seine Gottesebenbildlichkeit und Gottgemeinschaft.

Das hat seine Bedeutung vor allem aber für das dritte Glied: du hast alles ihm unter seine Füße getan. Hier liegt für den Verfasser mit Recht der Nachdruck auf *πάντα*. Dies כֹּל des Urtextes lautet so absolut, daß es unmittelbar eine weitere Beziehung in sich schließt und nicht auf das eingeschränkt werden kann, was der sichtbare Weltzusammenhang darbietet. Es ist darum sehr verständlich, wenn der Verfasser seine weitere Beweisführung an dies *πάντα* anknüpft, wie es in B. 8^b geschieht.

Bers 8^b: Denn damit, daß er ihm alles unterworfen hat, hat er ihm nichts ununterworfen gelassen. Jetzt aber sehen wir noch nicht ihm alles unterworfen.

Die Fortführung des Gedankens geschieht wiederum mit *γάρ*. Auch hier dient diese Partikel zur Begründung. Wenn wir fragen, nach welcher Seite, so ist deutlich, daß die Beziehung aufgedeckt werden soll zwischen dem, was B. 5 und dem, was das Zitat enthält. Der Verfasser tut dar, was für ein Recht er hat, zur Bestätigung seiner Behauptung, daß nicht Engeln die zukünftige Welt untertan ist, dies Psalmwort anzuführen.¹⁾ Eine längere, aus mehreren Gliedern bestehende Argumentation soll das klar machen. Zunächst wird die absolute Geltung des *πάντα* herausgehoben. Es gilt ohne Einschränkung. Dem

¹⁾ Die begründende Bedeutung des *γάρ* wird so vollständig beibehalten, und dasselbe nicht bloß so als eine beliebte Übergangsformel angesehen, wie es Bleek (S. 257) und andere fassen.

πάντα steht *οὐδέν* gegenüber. Keine Ausnahme ist zu statuieren. Der Mensch wird als der schlechthinige Zweck des göttlichen Schöpfungswillens hingestellt. Ihm ordnet sich alles als Mittel unter, wie es ja 1, 14 sogar von den Engeln dargetan ist. Gottes Walten ist anthropozentrisch bestimmt.¹⁾ Das betont der Verfasser in so starker Weise, um zum Widerspruch zu reizen und um voll zum Bewußtsein zu bringen, wie wenig sich das erfüllt hat, was das Zitat hier aussagt. Er will das Gewaltige, was der Psalmist dem Menschen zuschreibt, den Lesern nachdrucksvoll vorhalten, um daraus die höhere Beziehung, die er annimmt, sich von selbst ergeben zu lassen. Wir sehen — so argumentiert er folgerichtig weiter — ihm, dem Menschen, noch nicht das *Α* unterworfen. *ὁρᾶν* geht hier unbedingt auf das sinnliche Sehen, auf das Sehen dessen, was vor Augen liegt und der äußeren Wirklichkeit angehört. Es wird also betont, daß in bezug auf den naheliegenden Zusammenhang und auf das, was den irdischen Weltbestand umschließt, der ausgesprochene Gedanke noch nicht zur Erfüllung gelangt sei. Die Schöpfung ist in keiner Weise als dem Menschen unterworfen anzusehen. Auch wenn der Psalmist über die Macht, welche dem Menschen eingeräumt ist, in solche Töne der Bewunderung ausbricht, so gilt das doch nur ideell, nicht tatsächlich. In Wirklichkeit fehlt noch viel daran, daß der Mensch sich sollte als den Herrn der Schöpfung betrachten können, wo er doch so sehr als von ihr in

¹⁾ Mit Hofmann teilen wir die Annahme der zunächst vorliegenden Beziehung auf die Menschheit. Doch weichen wir von ihm ab, insofern als er den erweiterten Gedanken der Herrschaft über der *οικουμένη μέλλουσα* auch schon gleichsam vom Psalmfänger selber nach unseres Verfassers Meinung ausgesprochen findet, und nicht, daß dieser erst jene Idee in die Worte hineinlegt. Für *ἡ* hat (S. 113) darum B. 8 nicht die Bedeutung einer Überleitung, wie für uns, sondern lediglich der Konstatierung eines Faktums. Er faßt ihn zeitlich mit Beziehung auf den Schöpfungsakt: damals, als dem Menschen Gott das *Α* unterwarf, hat er ihm nichts ununterworfen gelassen.

Abhängigkeit stehend erscheint.¹⁾ Das ist es, was der Verfasser hervorhebt. Daraus schreibt er für sich das Recht her, den anderen weiteren Gedanken herauszulesen. Er tut es also nicht direkt, wie es zu erwarten gewesen wäre, wenn er das Psalmwort von vornherein messianisch verstanden hätte. Diese Zwischenbemerkung bleibt immer auffällig und erscheint unangebracht, wie sie auch gewendet wird, wenn schon vorher die Beziehung auf Christus stattgehabt hätte. Es ist deutlich, daß eine Überleitung gemacht wird, während die Vertreter der anderen Ansicht sich genötigt sehen, diesen Satz als einen Einwurf zu fassen, den der Autor sich selbst im Namen der Leser macht.²⁾ Damit geht aber die Geschlossenheit und strikte Entwicklung der Beweisführung verloren.³⁾ Dieselbe bleibt allein bei dem hier vorgetragenen Verständnis gewahrt. Ein Glied reiht sich so eng an das andere an.⁴⁾ Dem negativen Resultat, das sich herausgestellt

1) Calvin führt das näher aus: *belluae ferociter in nos insurgunt; quae nostrum conspectum revereri debuerant, sunt nobis formidabiles; terra culturae non respondet; coelum, aer, mare et alia nobis saepe infesta sunt* (vgl. *Commentarii in Pauli epistolas* vol. II, S. 394). Er glaubt daraus für den Verfasser das Recht zu der direkten messianischen Verwertung ableiten zu können, weiß dabei aber mit der Überleitung hier in B. 8 nichts anzufangen.

2) Siehe Bleek S. 261.

3) Tholuck (S. 176) glaubt dem zu entgehen dadurch, daß er den Satz: *ἐν γὰρ τῷ ὑποτάξει κτλ.* als begründendes Glied dem folgenden, das begründet werden soll: *νῦν δὲ κτλ.* parenthetisch vorangehen läßt, so daß der logische Zusammenhang sei: „nun sehen wir ihm aber noch nicht alles unterworfen; — nach dem Psalmspruch ist ihm nämlich doch ausnahmslos alles untertan.“ Ist auch eine derartige Voranstellung eines parenthetischen Erläuterungssatzes sehr wohl möglich, so hat sie doch im Neuen Testament sonst keine Parallele. Auch wird ja der Vorschlag bei unserer Auffassung hinfällig. Er würde den Gedankengang sehr kompliziert gestalten und erweist sich als Verlegenheitsausweg.

4) Am meisten stimmen wir hier mit Delitzsch überein, welcher die Gliederung (S. 59) so präzisiert: „Indem Gott ihm, dem Menschen, alles unterworfen hat, hat er nichts des Geschaffenen ihm ununterworfen gelassen — das ist die *propositio major*. Jetzt aber sehen wir noch nicht ihm, dem Menschen, von welchem der Psalm generell redet, alles unterworfen — das ist die *propositio minor*, *δὲ* = *atqui*. Aber in Jesu hat sie sich

hat, wird positiv das Faktum gegenübergestellt, in welchem das, worum es sich handelt, als in die Realität eingetreten zu werten ist. Das ist das Erlebnis Jesu.¹⁾

Vers 9: Als den ein wenig unter die Engel Erniedrigten sehen wir aber Jesus um des Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, auf daß er durch Gottes Gnade für einen jeden den Tod kostete.

Die Wendung, welche der Gedankengang nimmt, ist in verschiedener Hinsicht auffällig. Es ist deutlich, daß dem negativen Ergebnis des vorhergehenden Satzes das positive Gegenstück entgegengestellt werden soll. Nachdem gezeigt ist, worin die Erfüllung noch nicht erfolgt ist, wird dargetan, inwiefern sie doch statthat. Der Gedankenfortschritt geht darum nach einer doppelten Seite. Einmal wird jetzt erst die Gestalt des Messias eingeführt. Die nachdrucksvolle, auch durch die Stellung ausgezeichnete Hervorhebung des Namens Jesus bestätigt, daß bisher von ihm nicht die Rede gewesen sein kann. Sie würde sich sonst als eine plerophorische, pathetische Wiederholung erweisen, die dem Verfasser wenigstens in diesem Zusammenhang fremd gewesen zu sein scheint, da jedes Wort genau abgemessen

erfüllt. Also — das ist die daraus sich ergebende conclusio — ist der *ἄνθρωπος* und *υἱὸς ἀνθρώπου* des Psalmes Jesus als der Mensch, in welchem, was der Psalm vom Menschen insgemein sagt, wirklich geworden ist, und also gilt, was der Psalm von der Unterwerfung der Welt unter den Menschen sagt, von der Welt der Zukunft, da es sich an der Welt der Gegenwart nicht erfüllt hat. Nicht Engeln, sondern Jesu, dem Menschen, und in ihm der durch ihn erlösten Menschheit ist die *οἰκουμένη μέλλουσα* unterworfen. Das ist die Argumentation.“

¹⁾ Wir sind bei dieser Auffassung mit Hofmann einverstanden, daß der Verfasser nicht in *τὰ πάντα* an sich die *οἰκουμένη μέλλουσα* eingeschlossen wissen will. Für ihn stellt die gegenwärtige wie zukünftige Welt, in einer niederen und höheren Form, das All dar, und kommt so, da die erste nicht dem Psalmwort entspricht, die zweite in Betracht (vgl. Delitzsch, S. 61). Dies gilt gegen Weiß (S. 70).

ist und seine besondere Bedeutung hat.¹⁾ Also zeigt es sich auch hier, daß der Verfasser das Zitat nicht von vornherein hat messianisch gedeutet wissen wollen.²⁾ — Auf der anderen Seite ist aber auch die enge Verknüpfung dieses Verses mit den früheren nicht außer acht zu lassen. Es tritt nicht ein neuer Gedanke in den Zusammenhang ein, sondern auf das, was hier gesagt ist, spitzt sich die ganze Entwicklung zu. Diejenige These wird in diesem Vers ausgesprochen, auf die der Gedankengang hinauswill. Das, was das Zitat enthält, wird in seiner Wirklichkeit dargetan, aber nicht auf äußerlichem, sichtbarlichem, sondern auf überfinnlichem Gebiet. Nicht wörtlich genommen ist dasselbe in Erfüllung gegangen, sondern übertragen verstanden. Ja, gerade weil es in der einen Beziehung nicht eingetreten ist, liegt für den Verfasser das Recht vor, es in der anderen zu verwerten. Nach der Seite ist auch der Wechsel des Ausdrucks

¹⁾ Binemann (a. a. O. S. 101) urteilt deswegen auch, daß das Objekt *Ἰησοῦν*, unbeschadet des Sinnes und der Verständlichkeit dessen, was der Verfasser sagen wollte, hätte weggelassen werden können, und daß es nur hinzugefügt sei, um durch nachdrückliche Nennung seines Namens jedweden Zweifel darüber abzuschneiden, daß eben der historische Erlöser es sei, von dem das beigebrachte Zitat handele! Zu vergleichen ist, was dagegen Hofmann (S. 114) bemerkt, welcher mit Recht auf die parallele Wendung (12, 2) hinweist. — Bleek erkennt (S. 260) gleichfalls die Schwierigkeit an, welche hier besteht, er glaubt aber dieselbe dadurch zu lösen, daß er die Wahl des Jesus-Namens betont und das, was mit demselben gesagt sei, als das Neue ansieht. Vorher sei allerdings schon, auch bei dem dreifachen *αὐτῷ* in B. 8^a, der Menschensohn *κατ' ἑξ.* gemeint, nun werde aber erst auf die geschichtliche Person, in der derselbe erschienen sei, hingewiesen. Diese Unterscheidung, so fein und scharfsinnig sie ist, läßt sich darum nicht halten, weil dann, um einen Gedankenfortschritt zwischen B. 8 und B. 9 herauszubekommen, das dritte Glied des Psalmwortes: *πάντα ὑπέταξας* von den beiden anderen losgelöst werden und es als einen besonderen Inhalt aufweisend angesehen werden muß, in dem Sinn, daß, was die beiden ersten Sätze in sich schließen, wohl schon in Jesus erfüllt sei, der Gedanke des letzten aber noch ausstehe. Nach dem Psalmwort hängen diese drei Sätze jedoch sicher eng in sich zusammen und sind miteinander gegeben.

²⁾ Der Sohn in seiner geschichtlichen Erscheinung wird eingeführt. Der Verfasser nennt ihn hier deswegen *Ἰησοῦς*. Das tut dar, wie genau er jeden Ausdruck in diesem Zusammenhange fixiert.

bedeutsam. Statt *ὁρᾶν* ist *βλέπειν* eingetreten.¹⁾ Nun ist aber zu beachten, wie das näher formuliert ist, was sie sehen. Es wird die Aussage nicht an das letzte Glied angeknüpft, sondern in die Wendungen der beiden ersten Sätze gekleidet. Auch damit wird angedeutet, daß zwischen Idee und Wirklichkeit eine Differenz besteht, daß es auf Abwege führt, zu meinen, gerade so müsse es eingetreten sein, wie es dort in Aussicht gestellt zu sein scheint.

Wer den Sinn des Wortes versteht, muß zugeben, daß ursprünglich alle drei Glieder des Ausspruches dasselbe enthalten, daß also in dem einen das andere mit eingeschlossen ist, und daß, wo das eine als tatsächlich gegeben erwiesen ist, dies auch von dem anderen gilt. So auch in bezug auf Christus. Läßt sich von ihm das eine sagen, so auch das andere. Er stellt sich dem Glaubensauge als einer dar, der um des Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt ist, und darum, was daraus folgt, als der, dem das All unterworfen ist, wie er es von sich selber aussagt (vgl. Matth. 28, 18).²⁾

¹⁾ Daß *βλέπειν* hier nicht den Begriff des mit Augen Sehens im Gegensatz zu jedem geistigen Sehen, und zwar schärfer als *ὁρᾶν*, markiert, wie Soden (S. 25) will, das gilt schließlich auch für seine eigene Auffassung. Er sieht sich gerade durch dies Festhalten an dem tatsächlichen Sehen veranlaßt, als eigentliches Objekt von *βλέπομεν* das artikuliert: *τὸν ἡλαττωμένον* zu nehmen, wozu das andere attributivisch hinzutreten soll. Doch hätte es dann nicht im Präteritum: *ἐβλέπομεν* heißen müssen? Ist denn für die Leser in der Gegenwart von einem solchen tatsächlichen Sehen die Rede? Und verlangen ferner nicht auch die anderen Stellen 3, 19 (*καὶ βλέπομεν, ὅτι οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν*) und 10, 25 (*ὅσω βλέπετε ἐγγιζούσαν τὴν ἡμέραν*) eine derartig übertragene Bedeutung? Ist doch von dem Unglauben der zuerst Genannten nichts zu sehen gewesen! Und gibt der Verfasser an der zweiten Stelle irgend ein äußerliches Merkmal für das Herannahen der Parusie an? Selbstverständlich ist natürlich, daß *βλέπειν* nicht immer die Bedeutung hat, die es hier erhält. Hofmann führt mit Recht dagegen (S. 113) die anderen Stellen an: 11, 1. 3. 26; 12, 2. Dieser besondere Sinn ergibt sich nur hier durch den Zusammenhang und ist durch den Wechsel der Verba hervorgehoben.

²⁾ Allerdings ist es auch nicht ohne Bedeutung, daß das letzte Glied des Psalmwortes hier für die Betrachtung wegfällt, nicht nur weil es selbst-

Nun kommt aber ein neues Moment in Betracht. Es hat hier nicht so einfach eine Nebeneinanderstellung der Glieder statt, sondern in der Art, wie der Verfasser sie gruppiert, macht sich ein Gegensatz geltend. Die beiden Partizipien stehen nicht mehr koordiniert nebeneinander, sondern sie treten einander gegenüber, wie es sich namentlich an dem zwischen eingeschobenen Hauptverbum und dem entscheidenden Objekt *Ἰησοῦν* erweist. Damit hat eine deutliche Verschiebung des Gedankens statt.¹⁾ Dieselbe hat aber ihr volles Recht im Blick auf den, um den es sich hier handelt, und der nun in die Betrachtung eingeführt wird, nämlich Jesus. Was für den Menschen als solchen eine Würdestellung bedeutet, ist das in keiner Weise ohne weiteres für Jesus. Das gilt im besonderen in bezug auf das Verhältnis zu den Engeln. Im Blick auf dieses ist ja zu beachten, daß vorher gerade der Vergleich des Sohnes mit den Engeln durchgeführt, und dieser als über jenen stehend erwiesen ist. Unter diesen Umständen erscheint es ganz natürlich, daß die erste Aussage, wie sie speziell auf die Beziehung zu den Engeln anspielt, einen so anderen Inhalt empfängt und statt der Hoheit vielmehr in Rücksicht auf Jesus die Niedrigkeit deutet. Ist

verständlich ist, sondern weil es auch im Blick auf Jesus Verwirrung anrichten und mit dem Zitat (1, 13 vgl. 10, 13) in Widerspruch geraten konnte, wo von der zukünftigen Unterwerfung der Feinde die Rede ist (vgl. Kurz, S. 95). Das schließt aber nicht aus, daß der Verfasser auch das letzte, die *ὑποταγή τῶν πάντων* in dem, was er B. 9 von Jesus aus sagt, ideell erfüllt sieht — Jesus ist als der *ἐστεφανωμένος* der *κύριος* — zumal er ja vorher in B. 5 es als ein Faktum hingestellt hat: *ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην μέλλουσαν*. Das gilt auch gegen die schon erwähnte Auseinanderreißung, welche Bleek mit dem Psalmwort vornimmt (S. 260).

¹⁾ Hofmann bestreitet (S. 114), daß hier ein Gegensatz vorliegt. Er will auch im Blick auf Jesus die beiden Partizipien den ursprünglichen Sinn bewahren lassen. Doch erklärt sich dann nur schlecht die eigentümliche Stellung des Objekts *Ἰησοῦν*, das sich zwischen die Partizipien einschleibt, und es bleibt auch unberücksichtigt, daß der Sohn vorher mit so starken Farben in seiner Erhabenheit über die Engel gemalt ist (vgl. Zimmer, S. 68), was doch hier auf die Aussage sicher seinen Einfluß ausübt.

das aber der Fall, so hat es auch viel Wahrscheinlichkeit, daß die Bestimmung *βραχύτι* nun nicht mehr auf den Grad des¹ Verhältnisses geht, sondern auf die Dauer, daß damit die Kürze der Unterordnung, die über Jesus verhängt war, ausgesprochen werden soll. In dem ursprünglichen, ersten Sinn erklärt, würde jener adverbiale Hinweis kaum sich dem Gedanken angemessen einfügen — was sollte es besagen, daß Jesu Erniedrigung unter die Engel nur eine unbedeutende gewesen sei! Hingegen hat es seinen guten Grund, wenn betont wird, daß dieselbe nicht allzu lange währte, gerade dem gegenüber, was weiterhin von jenem dargetan, und was in der Folge als sein Schicksal beschrieben wird, d. h. was jetzt von ihm gilt.¹⁾ Es ist ja merkwürdig, wie die beiden Partizipien so einfach, ohne jede Andeutung der Beziehung, in der sie zueinander stehen, gegenübergestellt werden. Darum kommt auch nach der Seite die Vermutung gelegen, daß durch diesen adverbialen Zusatz das Vorübergehende dessen angedeutet werden soll, was in dem ersten Partizipium ausgesprochen ist, daß also jenes erste als schon abgeschlossen und als hinter Jesus liegend auf diese Weise hervorgehoben wird. Es tritt so das zeitliche Verhältnis der beiden Partizipien hervor. Damit wird aber auch zugleich deutlich, weshalb das erste überhaupt hinzugefügt ist, wo es doch dem Gedanken eine so andere Wendung gibt. Es tut erst das Recht dar, Jesus hier einzuführen, und weist auf den Zustand hin, in den jener eingetreten und durch den er den Menschen gleich geworden ist, weshalb auch auf ihn das Prädikat „Menschensohn“ zutrifft.²⁾ Dem, was der erste Teil des

¹⁾ Delitzsch (S. 63) sagt: Das *βραχύτι* gewinnt für den Verfasser durch die auslegende Geschichte einen anderen Sinn, als welchen es geschichtlicher Auslegung nach hat, wie so häufig die auslegende Geschichte einen Schrifttext in einem anderen Sinne, als dem im Bewußtsein des Schriftstellers liegenden, in Erfüllung bringt.

²⁾ Hierfür ist wichtig, sich vor allem über die grammatikalische Fassung der Verbindung klar zu werden. Dieselbe ist vielfach hin und her überlegt

zitates in sich schloß, wird damit Rechnung getragen, und so der springende Punkt zur Geltung gebracht. Denn es handelte sich ja nicht allein um die hohe Würdestellung des Menschen, sondern um dieselbe auf dem Hintergrunde seiner Niedrigkeit und Schwachheit, von dem sich jene um so strahlender und wunderbarer abhebt, um so größere Bedeutung gewinnend. Das Gleiche zeigt sich bei Jesus. Auch er ist als der Erniedrigte der Erhöhte, auch bei ihm findet sich dieser Gegensatz. Gerade von da aus leuchtet es ein, weshalb das Zitat auf ihn Anwendung findet. Durch die Schmach ging es zur Erhebung, und durch Entfagung zum Gewinn. Das Diadem seiner Herrlichkeit strahlt um so herrlicher, weil es dem auf dem Haupte leuchtet, der in die tiefste Selbstentäußerung hinabgestiegen ist. Er, der Verachtete und von allen Verstoßene, er in seiner Knechtsgestalt, ist der, welcher zur Rechten Gottes thront (vgl. 1, 3. 13; 8, 1; 10, 12; 12, 2), und dem, wie es vorher (1, 6) beschrieben ist, alle Engel Gottes Anbetung darbringen. Da bewahrheitet sich allerdings das Wort: was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und des Menschen Sohn, daß du auf ihn achtest!

worden. Das Natürliche ist wohl, das erste Partizipium *ἡλαττωμένον* als adjektivisches Attribut zu dem Objekt *Ἰησοῦν* zu ziehen und das zweite *ἐστεφανωμένον* als Prädikat zu deuten, in dem Sinne „als den aber für kurz unter die Engel Erniedrigten sehen wir Jesum, mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.“ Dabei ist allerdings im Auge zu behalten, daß das Objekt *Ἰησοῦν* durch die eigenartige Stellung, die es in der Mitte hat, mit einem besonderen Nachdruck versehen ist. Der umgekehrte Vorschlag, daß das erste Partizipium als Prädikat, das zweite als Attribut zu nehmen sei — als den eine Zeitlang unter die Engel Erniedrigten erkennen wir Jesum, den mit Herrlichkeit und Ehre Gekrönten — ist deswegen nicht zu halten, weil dann vor dem zweiten Partizip der Artikel zu erwarten wäre und es heißen müßte: *Ἰησοῦν τὸν . . . ἐστεφανωμένον*. Das gilt auch gegen Riehm (S. 369), der auf den Artikel vor *ἡλαττωμένον* den Nachdruck legt und darin den deutlichsten Beweis sieht für die Annahme, daß das Psalmwort von vornherein messianisch gemeint sei. Wie hätte sich der Verfasser denn im anderen Falle ausdrücken müssen!

Wir werden sehen, und können es hier schon ahnen, daß in dieser Nebeneinanderstellung das Problem gegeben ist, um das es sich für den Verfasser in unserm Zusammenhang handelte, und auf das es für die Leser vor allem ankam. Ja, wir werden erkennen, daß dies des näheren das Problem ist, das in erster Linie den Anlaß zu dem ganzen Brief abgegeben hat. Daß der erniedrigte Jesus der Herr der Welt und der Heilmittler sein soll, das macht die Hauptschwierigkeit aus für die Empfänger. Haben wir darin recht geurteilt, so ist es noch bemerkenswerter, daß die Gegenüberstellung derart formuliert ist, und die Partizipien so scharf einander entgegentreten. Die Paradoxie soll möglichst schroff hervorgehoben werden. Die Frage, um die es sich handelt, kommt damit klar und deutlich zum Vorschein: der für kurze Zeit unter die Engel Erniedrigte ist der mit Herrlichkeit und Ehre GeKrönte.

Doch wir können vielleicht noch weiter gehen und können die Beziehung, welche in der Nebeneinanderstellung der Partizipien liegt, noch enger fassen. Der Erniedrigte ist der Erhöhte. Ist damit nicht auch ausgesprochen, daß er nur als der, wie er zuerst genannt wird, das zweite erlangt hat, daß es nicht ohne Grund gewesen ist, daß die Erniedrigung voranging, ja daß diese als die Bedingung erscheint.¹⁾ Als der, welcher in die menschliche, armselige Daseinsweise sich begab, ist er zur Herrlichkeit und Ehre gelangt. Dies liegt jedenfalls dem Gedanken des Autors nicht fern. In dem Zusatz: *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου*

1) Soden (S. 28): „In ängstlicher Pointe wird die Erniedrigung statt als unvereinbar, vielmehr als Grund der Krönung aufgestellt.“ Ebenso Bengel: *passionem mortis adeo non obstare ostendit gloriae et honori Messiae, ut eam potius confirmet nobis*, und Schlatter (Erläuterungen zum Neuen Testament, II, 48): „Es ging nach der Regel, daß Gott den Gerungen heimsucht und den erhebt, von dem man sagen muß: was ist er noch? Gerade weil Jesus sich bis in den Tod herabbeugte, strömt ihm die Fülle der Ehre und Erhebung zu.“

hat er es deutlich ausgesprochen.¹⁾ *Διὰ* c. Acc. bezeichnet den Grund, und zwar als vorhergehenden. Das Todesleiden wird als der Anlaß seiner Erhöhung gefaßt, diese als die Folge und das Ergebnis desselben. Zugleich ist klar, daß dies Leiden als das tiefste, äußerste Moment der Erniedrigung gewertet ist, als die letzte Stufe, welche es für Jesus herabzusteigen galt: *ὑπήκοος μέγχι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ*. Als das Schlußglied des *ἐλαττοῦσθαι* ist das *πάθημα τοῦ θανάτου* anzusehen. Mit diesem hat jenes die Herrlichkeit vermittelt. Damit ist der Widerspruch, der in der Aussage liegt, noch verschärft. Die Niedrigkeit war nicht nur möglich, sie war nötig im Blick auf seine Hoheit. Sie negierte nicht nur in keiner Weise seine Heilswürde, sondern brachte dieselbe erst zur vollen Entfaltung und ließ sie in Kraft treten. In dem, was die Entäußerung in sich schloß und vornehmlich, was das Todesleiden bedeutete, ist die Majestät des Messias begründet. Damit ist das näher gekennzeichnet, worin der Kern des Problems besteht, und zugleich, was die Lösung an die Hand gibt. Dadurch, daß die Schwierigkeit in ganzer Schärfe erfaßt und auf die Spitze getrieben wird, soll zugleich der Weg gefunden werden, wie es dieselbe zu heben gilt. Das ist es, was der Verfasser mit diesem Vers erstrebt. Dazu hat er ihm diese pointierte Formulierung gegeben. Wir erkennen damit, wie dieser Vers, im Mittelpunkt unseres Zusammenhanges stehend, nicht nur den Gedanken ausspricht, auf den es von vornherein abgesehen ist,

¹⁾ Es bedarf wohl nicht der näheren Besprechung, daß die Angabe *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* zu dem zweiten Partizip *ἐστεφανωμένον* gehört, und nicht, wie einige, namentlich die Alten, wollen, zu dem ersten: *ἠλαττωμένον*. Abgesehen von der Stellung, durch welche das ausgeschlossen erscheint, spricht auch die logische Gedankenverbindung dagegen, wie sie oben dargelegt ist, zumal sich im folgenden Vers die ähnlichlautende Wendung findet: *διὰ παθημάτων τελειῶσαι*. *Διὰ* c. Acc. ist ja auch Präposition nicht der Absicht, sondern des Grundes (vgl. Winers Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, § 53 c, und Blas' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, S. 129).

sondern zugleich die Momente hinzufügt, die zur Erklärung der Situation zu beachten sind. Kann dargetan werden, daß gerade die Niedrigkeit und das Todesleiden es waren, welche Jesus die Herrlichkeit erschlossen und ihm voll mitteilten, so ist damit der Knoten entwirrt und des Rätsels Lösung gefunden. Zugleich erhellt, wie darauf das Zitat schon hinzielt, indem damit das *tertium comparationis* gegeben war, daß im Blick auf die Armseligkeit des Menschen sich um so eigenartiger die hohe Bestimmung, die ihm seit der Schöpfung eignet, ausnimmt.

Die These, um die es sich handelt, ist aufgestellt. Doch sie ist bis dahin nur Behauptung. Der Beweis muß noch geführt werden. Um zu verstehen, in welcher Linie derselbe sich bewegt, und was für Punkte für den Verfasser im Vordergrund stehen, ist das noch näher zu berücksichtigen, was er hier positiv aus sagt. Namentlich ist ins Auge zu fassen, wie er die Erhöhung Jesu beschreibt: *δόξα καὶ τιμὴ στεφανωμένον*. Diese Wendung ist ihm ja durch das Zitat an die Hand gegeben. Doch in Rücksicht darauf, daß auch schon dem ersten Satz durch die Stellung, welche er erhalten hat, eine besondere Färbung verliehen ist, haben wir nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, zuzusehen, was der zweite im Blick auf Jesus besonderes besagt. Was bedeutet die *δόξα* Jesu? Von ihr ist außer in unserem Zusammenhang noch im ersten Kapitel die Rede, da B. 3 der Sohn *ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ* genannt wird. Nun ist es äußerst merkwürdig, daß, wie dort (1, 3) die *δόξα* Jesu mit der Gottes, sie ebenso hier mit der der Menschen in Verbindung gebracht wird. Denn nachher B. 10 wird von ihm geredet als dem, durch den *πολλοὶ υἱοὶ εἰς δόξαν* geführt werden. Seine *δόξα* steht also zwischen beiden, weist nach oben, wie nach unten. Sie wird augenscheinlich hier, wie dort, mit dem *υἱός*-Prädikat in Zusammenhang gestellt, und an diesem können wir uns klar machen, was für den Autor des Hebräerbriefes in dem *δόξα*-Begriff enthalten ist. Die *δόξα* geht in

dem auf, was die *υἱός*-Bezeichnung in sich schließt (vgl. 3, 3 f.). Nun ist es aber unbestritten, daß diese die Messiaswürde Jesu beschreibt und ihn als den Heilmittler kennzeichnet, der als solcher ebenso zu Gott, wie zu den Menschen gehört, von Gott aus den Menschen etwas mitzuteilen hat, in dem als dem vollkommenen Offenbarungsträger Gott zu den Menschen redet (1, 1). Sein Beruf weist ihn so an die Menschen. Derselbe ist aber gerade, wie in dem *υἱός*-Prädikat ausgedrückt ist, mit seinem Wesen gegeben. Beruf und Stand fallen hier zusammen. Jener bringt es jedoch mit sich, damit er überhaupt in Ausübung treten kann, daß der Sohn sich kund tut und sich den Menschen darstellt als der, welcher ihnen helfen will. Er muß sich ihnen anbieten, um sich wirksam zu erweisen. — Auf der anderen Seite erinnern wir uns, daß, wie wir schon früher betonten, *δόξα* auf das geht, was in die Erscheinung tritt und sich mitteilt, daß es nicht etwas ist, was für sich bleiben kann, unerkannt, verborgen, sondern was sich anderen erschließt, und erst dadurch, daß dieses geschieht, zur vollen Geltung kommt. Dadurch bestätigt es sich uns, daß *δόξα* mit der Messiaswürde identisch die Herrschermacht von Jesus deutet, die er durch Vollzug des Heilsratschlusses Gottes und durch Vollendung des Heilswerkes als der Herr der Welt erlangt.¹⁾ Daß er als der Sohn den Thron zur Rechten des Vaters einnimmt (1, 3. 13; 8, 1; 10, 12; 12, 2) und als der *κύριος* die Herrscherstellung über der Welt inne hat (1, 10; 2, 3; 13, 20), darin ist er der *ἐστεφανωμένος* geworden. Er ist der, dem *τὰ πάντα* unterworfen ist, und dem die *οἰκουμένη* zugehört.

¹⁾ Darum wird nicht geleugnet, daß er auch schon vor seiner Menschwerdung, in der Präexistenz, von der der Hebräerbrief augenscheinlich, namentlich im ersten Kapitel, redet, Herrlichkeit besessen habe, — aber die eigentümliche, volle *δόξα*, das, was in diesem Begriff speziell enthalten ist, hat sich ihm erst dadurch mitgeteilt, daß er den Messiasberuf ausgeübt und durchgeführt hat, daß er als der Erlöser sich betätigt und der Herr der Welt geworden ist.

Von da aus wird uns ein Doppeltes verständlicher. Einmal begreifen wir nun schon eher, wie gesagt werden kann, daß ihm die Erniedrigung und das Todesleiden zur δόξα verholfen habe, und er um desselben willen zur Erhöhung hindurchgedrungen sei, insofern als die δόξα mit der Wirklichkeit des Erlöserberufes zusammenhängt. Sodann leuchtet zugleich auch ein, was besonders wichtig ist, inwiefern tatsächlich hierin das Zitat seine Erfüllung erfährt, nicht nur weil das Gleiche oder etwas Ähnliches von Jesus ausgesagt werden kann, sondern noch mehr, weil der innerste, eigentliche Gedanke des Ausspruches so zur Wahrheit wird, geistig verstanden. In der δόξα Christi, wie wir sie gedeutet haben, ist die der Menschen unmittelbar eingeschlossen. Dadurch, daß das Heilswerk vollendet wurde, und Jesus an das Ziel des Weges gelangt ist, den ihn sein Beruf führte, so die δόξα gewinnend, ist damit zugleich den Menschen ihre hohe Bestimmung, zu der sie nach den Psalmworten im innerlichen Sinne ausersehen waren, zugänglich gemacht. Dies Ergebnis rechtfertigt von neuem unsere Annahme, daß das Zitat keineswegs von vornherein messianisch gemeint ist, daß wir es, so wie es dasteht, vielmehr allgemein auf die ganze Menschheit zu beziehen haben, und erst mittelst eines Übergangs Jesus in die Betrachtung eingeführt wird, in dem sich dann allerdings das Zitat als in doppelter Weise erfüllt zeigt, einmal auf Jesu Person selbst gesehen, in dessen Erscheinung sich gerade dies wunderbare Nacheinander von Niedrigkeit und Hoheit ablöst, und sodann in Rücksicht auf die menschliche Gesamtheit, der in ihm der wunderbare Reichtum der zukünftigen Welt dargeboten und alles zu Füßen gelegt wird. Da verwirklicht es sich also, was das Psalmwort in Aussicht gestellt hat: πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

Wir haben den Gedanken im Auge zu behalten, dem wir schon früher Ausdruck gaben (vgl. S. 22), und der für das

Verständnis des Zusammenhangs von entscheidender Bedeutung ist. Der Sohn und die Söhne gehören zusammen. Ja, paradox ausgedrückt, ebenso wie die Menschen von Jesus, hängt er von ihnen ab, da seine ganze Bedeutung darauf ausgeht, daß er als Erlöser Erlöste hinter sich hat, daß er mit seiner Botschaft und mit dem, was er bringt, Verständnis findet und Eingang in die Menschenherzen, da sonst das, wozu er da ist und was er ist, — beides ist identisch — nicht zur Geltung kommt und verloren geht. Er muß als der Messias erkannt und anerkannt werden. Darauf beruht seine δόξα. In dem, was er für die Menschheit ist und was dieselbe an ihm hat, besteht jene. Das kommt noch deutlicher in dem zweiten Begriff der τιμή zum Ausdruck, in dem, wie wir besprachen, das Moment der Anerkennung einen stärkeren Nachdruck erhält. — Dies Sineinander von Jesu Beruf und der Menschen Bestimmung, von Jesu Herrlichkeit und der Menschheit Ziel — das ist der Punkt, der den Schlüssel liefert zur Erklärung des hier vorliegenden Geheimnisses, und den es in den Vordergrund zu rücken gilt, um Aufschluß über dasselbe zu erhalten. Das ist bisher noch nicht geschehen, und der Hinweis auf denselben ist der nähere Anlaß für diese Abhandlung gewesen. Wir werden ihn noch weiter verfolgen können.

Bisher haben wir uns lediglich vergegenwärtigt, was in dem Vers 9 gesagt ist, und es ist uns der Sinn desselben des näheren aufgegangen. Doch der eigentliche Beweis ist damit nicht geliefert. Derselbe steht noch aus. Es ist zu erwarten, daß der Verfasser ihn im folgenden bringt. Die Andeutungen dazu sind aber schon in dem angefügten Finalsatz enthalten: ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γένηται θανάτου. Es ist offensichtlich, daß sich das Finale ὅπως an den ganzen regierenden Satz anschließt, nicht an ein Glied desselben, etwa an die Bestimmung: διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου, obwohl diese natürlich als das ent-

scheidende Moment den Ton hat.¹⁾ Das Warum wird also in dem Finalsatz besprochen. Es wird dargetan, warum Jesus auf diesem Wege, durch Erniedrigung und Leiden hindurch, sein Werk vollbringen und sich so die Krone der Vollendung erwerben mußte. Was nötigte ihn zu dieser Art des Vorgehens? Ein Doppeltes wird hervorgehoben: Einmal die Gnade Gottes, die allein unter diesen Umständen zu ihrem Rechte kam — *χάριτι Θεοῦ* —, sodann die Universalität des Heiles, daß dasselbe nicht einem besonderen, bevorzugten Kreis vorbehalten blieb, daß nicht nur einzelne sich daran erfreuen konnten, sondern daß es Allgemeingut wurde und der Menschheit zu gute kam: *ὅπως ὑπὲρ παντὸς γένηται τοῦ θανάτου*. Der Heilswert seines Todes, wie er in dem *ὑπὲρ* ausgedrückt ist — *ὑπὲρ* c. Gen. = für, zum Schutz, zum Heil jemandes — kam einem jeden zu gute. Keiner ist davon ausgeschlossen.²⁾ Daß dabei speziell von

¹⁾ Im Anschluß an den ganzen Satz, in dem die Bestimmung *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* den Nachdruck hat, erklärt sich die finale Fassung *ὅπως*. Das ist gegen Hofmann zu betonen, der (S. 116) gerade aus diesem Finale die Folgerung ziehen zu müssen glaubt, daß mit dem zweiten Partizip etwas jenem Vorangehenden gemeint sein müsse, daß dabei also nicht an die Erhöhung zu denken sei, sondern an das, was vor dem Tode lag, d. i. wie er es ausdrückt, die Ehrenstellung, die er auf Erden in seinem Beruf inne hatte. Es ist dabei daran zu erinnern, daß nach Hofmann die Angabe: *τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* objektiv auf die Tatsache des Todesleidens hinweisen soll, das allgemein auf der Menschheit lastete — ebenso wie B. 14 die Wendung *διὰ τοῦ θανάτου*, die gleichfalls ohne das persönliche Pronomen steht (vgl. Kühler, Der Hebräerbrief, S. 4). Dies auf der Menschheit lastende Todesleiden war der Anlaß zu seinem Heilandsberuf, welcher darauf zielte und sich darin zuspitzte, daß er den Tod für andere erlitt. Steht das wirklich hier? Läßt es sich halten, *δόξα* auf die irdische Berufsstellung zu beziehen? — abgesehen davon, daß so nicht recht der Gedankenfortschritt heraustritt, und das Problem nicht klar wird, um das es sich in dem Falle handelt (vgl. auch, was Niehm S. 334 dagegen sagt). — Zimmer macht sogar (S. 51) den Vorschlag, weil er sich nicht mit dem *ὅπως* zurechtfindet, dies an das Bitat (B. 6—8^a) anzuschließen und das, was dazwischen steht, zu parenthesieren!

²⁾ Daß bei der Wendung *ὑπὲρ παντὸς* das Pronomen *παντὸς* nicht neutrale, sondern maskuline Bedeutung hat, ist gegenwärtig wohl allgemein

neuem auf den Tod hingewiesen wird, das tut dar, welche entscheidende Bedeutung demselben zugeschrieben wird, und wie er, der den Lesern zu solchem Anstoß gereichte, vornehmlich als das Mittel erscheint, das die *δόξα* zugänglich machte. Der Hinweis *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* wird so indirekt von neuem aufgenommen; und in der Wendung, die der Verfasser hier gebraucht, *γεύεσθαι τοῦ θανάτου*, ist die Bitterkeit ausgedrückt, die in diesem Erleiden gelegen hat. Die volle Wirklichkeit des Todes-schicksals, das uneingeschränkte Empfinden dessen, was dasselbe in sich schloß, und was es zu bedeuten hatte, daß er es durchmachte wie jeder andere, und es nicht bloß ein Scheinleiden war, kommt darin zur Geltung.¹⁾ Der Anstoß soll also auch nach

zugestanden. Die Alten (Theophylakt, vgl. auch Origenes in Joan. tom. I, c. 40) nahmen es neutral und bezogen es auf die gesamte Schöpfung, die Engel eingeschlossen — so allein noch Biesenthal, S. 101. Ein derartiger Gedanke würde aber völlig aus dem Zusammenhang herausfallen. Auch die Bemerkung Zimmers ist demgegenüber zu beachten, daß für das substantivierte Neutrum im Hebräerbrief immer der Plural, mit oder ohne Artikel, gebraucht wird (vgl. 1, 2; 2, 8. 17; 3, 4; 4, 13. 15; 8, 5; 9, 12). — Daß die Calvinisten (Beza u. a.) *παντός* auf die Prädestinierten, ohne irgend welches Recht, lediglich von ihrem dogmatischen Standpunkt aus, eingeschränkt haben, ist natürlich; aber schon Chrysostomus sagt: *οὐχι τῶν πιστῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς οἰκουμένης ἐπάσης· αὐτὸς μὲν γὰρ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν· τί δέ, εἰ μὴ πάντες ἐπίστευσαν; αὐτὸς τὸ ἑαυτοῦ πεπλήρωκε.* — Daß der Singular *παντός* dasteht, und nicht der Plural *πάντων*, dadurch wird der Gedanke verschärft, daß die Frucht des Leidens Christi jedem einzelnen Menschen persönlich, natürlich falls er sie nicht selbst von sich weist, zu teil werden soll (vgl. Kurz, S. 97). — Was schließlich die Präposition *ὑπὲρ* c. Gen. betrifft, so ist es jetzt allgemein ausgemacht, daß die Bedeutung: für jemand = zum Heil, zum Nutzen jemandes die ursprüngliche ist. Von ihr leitet sich erst die andere: für = anstatt her.

¹⁾ Zimmer weist (S. 43) mit Recht darauf hin, welche Wichtigkeit auch sonst dem Verfasser dieser Gedanke hat, daß Jesus des Todes ganze Bitterkeit gekostet habe (vgl. 5, 7). Das liegt auf alle Fälle nicht in dem Ausdruck: *γεύεσθαι τοῦ θανάτου*, was die griechischen Exegeten (Chrysostomus, Theophylakt) und einige Neuere herauslesen, daß der Tod nur kurz war, oder daß er zwar nur kurz, aber doch ein wahrer Tod gewesen sei (Bengel). Zu vergleichen ist die ausführliche Besprechung dieser Verbindung bei Bleek, S. 269 ff.

dieser Seite in keiner Weise aufgehoben oder gemildert werden; er wird im vollen Umfange aufrecht erhalten, ja sogar eher noch verschärft. Das Heilswerk, wie es auf einen jeden abzielte, kam nur so zustande. Auf dies beides läuft die Frage also hinaus, daß sich diese Entwicklung als in Gottes Gnade gelegen, und durch die Beziehung auf die Allgemeinheit bedingt erweist. Diese beiden Punkte fallen allerdings in sich zusammen und kommen auf eins hinaus. Denn die Gnade hat von vornherein diesen allgemeinen Zug. Sie betätigt sich gerade dadurch, daß sie jede Ausnahme ausschließt. Sie wendet sich an alle. Erscheint sie als einem Ereignis zugrunde liegend, ja, wie es hier der Fall ist, als das Motiv und als das agierende Prinzip, so ist damit auch sofort gegeben, daß die Menschheit als solche in Betracht gezogen ist. Darin gipfelt demnach die Aussage, daß Gottes Gnade das entscheidende Wort bei dem Tode Jesu geredet hat, wie er das Heil allen Menschen vermittelt.¹⁾ Es ist dies in der That der springende Punkt, insofern als er das Widerspruchsvolle, das in diesem Geschehnis liegt, auf das schärfste hervorhebt und den Punkt aufdeckt, an dem die Torheit und Unbegründetheit des Zweifels der Leser besonders zutage tritt. Daß sie sich in den Gedanken eines erniedrigten und leidenden Messias nicht hineinzufinden vermögen, das liegt an

¹⁾ Derart ist die Beziehung der χάρις zu verstehen, im Blick auf das, was der Tod Jesu für die Menschheit bedeutete; und es darf zunächst nicht herausgelesen werden, daß derselbe nicht eine Wirkung des Zornes Gottes, sondern lediglich der Gnade mit Ausschluß des Zornes gewesen wäre. Davon steht nichts hier. Der Fluch, der dabei auf Jesus lastete, wird nicht geleugnet. Vielmehr von dem Ratschluß Gottes als solchem ist die Rede, der darauf zielte, daß Jesu Tod allen Menschen zu gute käme. „In ihr, der Gnade Gottes, liegt die eigentliche, letzte Lösung des Rätsels, wie diese wunderbaren Schicksale des υἱός solche Wirkung üben konnten. Wenn auf Grund dessen in der ängstlichen Kürze des Sages die χάρις Θεοῦ kurzweg als die Ursache des γεύεσθαι θανάτου seitens des υἱός erscheint, so ist dies ein Kühnes Dithyrambon, ähnlich dem vorhergehenden: διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου ἐστεφανωμένους δόξῃ καὶ τιμῇ“ (Soden, H.-R., S. 29).

ihrer Gottesanschauung. Sie verstehen die Größe der Gnade Gottes nicht, ja erfassen überhaupt nicht, was Gnade ist. Jesu Tod steht so wenig im Gegensatz zu Gottes Wesen und negiert so wenig Gott in seiner Allmacht und Liebe, daß im Gegenteil seine Gnade niemals herrlicher erstrahlte und schöner und reiner zur Geltung kam, als dort am Kreuz. Bewahrheitet sich dies, so verstummt in der That sofort aller Zweifel, und beschämt neigen die Kritiker ihr Haupt, anbetend vor der Majestät des göttlichen Waltens und in die unergründlichen Tiefen dieses Heilsplanes voll Bewunderung versunken.

Das Resultat ist: Darin faßt sich die Paradoxie zusammen, und darauf wird sich der Beweis erstrecken, daß dargetan wird, wie Gottes Gnade A und D, Anfang und Ende, und das innerste Moment im Leben Jesu ist, das ihn durch Erniedrigung und Leiden hindurch zur Herrlichkeit führte. Das darzulegen, läßt sich als die Absicht des Verfassers erwarten. Von da aus bestimmt sich der weitere Gang der Untersuchung. Bestätigt sich das, so erweist sich auch von da aus das Recht der Lesart: *χάριτι θεοῦ*.¹⁾

¹⁾ In einem Anhang soll die doppelte Lesart *χαρις θεοῦ* oder *χάριτι θεοῦ* ausführlich besprochen werden. Hier kam es nur auf den Gedanken-zusammenhang an. Der Einwand, den Zimmer (S. 41) gegen das vorgetragene Verständnis der Stelle erhebt, daß nämlich, falls es *χάριτι* heißen müßte, dies Wort hier in einem Sinn gebraucht wäre, den es sonst im Hebräerbrief nicht habe, kann nicht anerkannt werden. Denn ganz abgesehen davon, daß es noch sehr fraglich erscheint, ob für den neutestamentlichen Sprachgebrauch in dieser Beziehung die Unterscheidung festgestellt werden darf zwischen der Gnade, welche dem Sünder zu teil wird und den Heilsstand begründet, und der Schuld, die dem Geheiligten zu teil wird (vgl. Weiß, Theologie des Neuen Testaments, S. 519), und abgesehen davon, ob bei dieser Scheidung mit dem ersteren Gedanken das, was Paulus in den Begriff hineingelegt hat, völlig umschrieben ist, ob wirklich für ihn die Gnade nur heilsbegründende Bedeutung hat, sie nicht vielmehr das doch das ganze Leben des Christen begleitende, sich immer wieder von neuem geltendmachende Element ist, — abgesehen davon ist im Hebräerbrief sicher nicht bloß das zweite gemeint. *ὁ θρόνος τῆς χάριτος* ist 4, 16 allgemein so charakterisiert als die Stätte des Heils. Und wenn es

Bers 10: Denn es geziemte ihm, um dessen willen das All und durch den das All ist, viele Söhne zur Herrlichkeit führend den Herzog ihrer Seligkeit durch Leiden zu vollenden.

Die Anknüpfung mit *γάρ* tut wieder dar, daß dieser Satz zur Begründung dient. Dieselbe bereitet denen Schwierigkeit, welche die Lesart *χωρίς Θεοῦ* im vorhergehenden Verse vertreten. Sie können nur ganz im allgemeinen den Anschluß vollziehen. Bei unserer Auffassung liegt die Sache einfacher. Wir beziehen die Partikel *γάρ* speziell auf die Behauptung der *χάρις* Gottes, wie sie in dem Leiden sich erweisen soll. Darauf geht auch der merkwürdige Ausdruck *ἔπρεπεν*. Es wird das Geziemende betont, das darin für Gott lag, d. h. daß dieses Vorgehen seinem Wesen entsprach. Das Anstößige wird berücksichtigt,

weiter heißt, *ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὐρωμεν εἰς εὐκαιρον βοήθειαν*, wo allerdings die Nachstellung der *χάρις* eigentümlich ist, und dies mit Christi Fürsprache als des Hohenpriesters in Zusammenhang gebracht wird, können wir uns wohl auch nicht recht entschließen, hier nur an die nachfolgende Gnade zu denken. Vor allem aber 10, 29, wo die drei Partizipien augenscheinlich auf einer Linie liegen: *ὁ τὸν υἶὸν τοῦ Θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἠγασάμενος, ἐν ᾧ ἠγγιάσθη, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας*, soll das geschildert werden, was grundlegenderweise an dem Christen geschehen ist, und welche entscheidende Gefahr die Verachtung dieses grundlegenden Tuns in sich schließt, und kann daraus *χάρις* auch nicht anders als von der heilsverursachenden Gnade verstanden werden. Der Geist ist gemeint, der die empfangene Gnade verbürgt und von ihr aus seine charakteristische Bestimmung erhält. Den gleichen oder einen ähnlichen Gedanken spricht 12, 15 das Partizipium *ὕστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ* aus, und ebenso 13, 9: *καλὸν χάριτι βεβαιούσθαι τὴν καρδίαν*, wo auch das, was den Heilsstand schafft und dadurch ein für allemal die Herzensfestigkeit vermittelt, gemeint ist. 12, 28 ist hingegen bei der Aussage: *διὸ βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχωμεν χάριν* unter *χάρις* des Menschen Dank zu verstehen, den er Gott darbringt, und durch den er ihm seinem Willen entsprechend dient. Mit diesen Andeutungen müssen wir uns hier begnügen. Sie ergeben das Resultat, daß *χάρις* im Hebräerbrief sich in nichts unterscheidet von dem, wie es auch sonst im Neuen Testament und bei Paulus gebraucht wird, daß es also auch oben ganz gut seine Stelle hat, und nicht von der Ausdrucksweise des Schreibens abweichen würde.

das die Leser empfanden, und demgegenüber mit Nachdruck versichert, daß nichts Derartiges zu finden ist, was ihr Bedenken rechtfertigt. *πρέπει* betont die volle Übereinstimmung, in der das Subjekt zu dem Objekt steht, resp. daß Handlung und Person sich decken, daß die Art dessen, was geschieht oder getan wird, in Einklang steht mit dem Wesen dessen, der dabei in Betracht kommt.¹⁾ Hier ist es Gott. Es ist aber darum auch näher darauf zu achten, wie die Charakterisierung Gottes an dieser Stelle lautet. Denn es ist deutlich, daß damit angegeben wird, nach welcher Seite das von Gott gilt, und inwiefern das für ihn geziemend war.²⁾ *δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα*. Das erste *διὰ* c. Acc. gibt den Anlaß an, wie er in Gott lag, das zweite die tatsächliche Urheberchaft Gottes. Beides bezeichnet die Ursache, die gegeben war, das eine aber die innere, wie sie in dem Zweck zur Geltung kam, den das All einschloß, das andere die äußere, wie sie das All hervorbrachte. Oder, das erste *διὰ* c. Acc. geht auf die Ursache als Ziel, das zweite auf die Ursache als den bewirkenden Faktor.³⁾

¹⁾ Über *ἐργερον* ist früher gestritten worden, ob es ein bloßes decorum bezeichne, oder zugleich eine necessitatem involviere. Das eine ist zu wenig, das andere zu viel. Der Begriff einer absoluten Notwendigkeit kann in der Formel niemals liegen; aber freilich, wo von Gott die Rede ist, kommt der Gedanke schließlich als ein unbedingter heraus (vgl. Bleek, S. 288). *πρέπει* ist Ausdruck für die innere Angemessenheit und nicht für die äußere Notwendigkeit (Hofmann, S. 119).

²⁾ Der Relativsatz ist nicht bloß als zufällige Apposition in lose Verbindung mit dem Pronomen zu bringen, sondern indem er das entscheidende Moment angibt, ist er als zum Subjekt unmittelbar gehörig, ja als integrierender Bestandteil desselben anzusehen. Dabei ist es selbstverständlich, daß *αὐτῷ* samt dem angeschlossenen Relativsatz auf Gott geht.

³⁾ Daß immer wieder die Frage hat aufgeworfen und ausführlich erörtert werden können, ob auch das zweite Relativum *δι' οὗ* auf Gott bezogen werden dürfe, da dies vielmehr in Rücksicht auf ihn durch die andere Präposition *ἐξ οὗ* oder dgl. hätte ausgedrückt werden müssen, ja daß sich einige sogar durch diese Wendung veranlaßt gesehen haben, hierbei an Christus zu denken, von dem es heiße (1. Kor. 8, 6): *δι' οὗ τὰ πάντα*, das beweist nur, wie äußerlich und mechanisch vielfach in der Exegese ge-

Die Zusammenstellung dient aber augenscheinlich dazu, Gott als das *Α* und *Ω*, als das Zentrum des *Αλλ* zu kennzeichnen, in demselben Sinne, wie Paulus Röm. 11, 36 ausruft: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* (vgl. 1. Kor. 8, 6 und Kol. 1, 16), ohne daß darum ein Recht besteht, die einzelnen Beziehungen miteinander zu identifizieren und etwa *δι' αὐτόν* gleich *εἰς αὐτόν* zu setzen. Beides unterscheidet sich voneinander, wie Motiv und Ziel. Es wird hier gesagt, daß, wie das *Αλλ* von Gott stammt, es auch auf ihn angelegt ist, und umgekehrt, weil es seinem innersten Sinn entsprach, und dieses sich darin wiederzufinden begehrte, es auch aus ihm hervorging. Damit ist klar, wie es sich hierbei um das Wesen Gottes handelt, und in ihm das *Αλλ*, als seine Begründung nach Entstehung und Ziel findend, nachgewiesen wird. Von Gott geht alles aus und Gott strebt alles zu. Das ist nicht bloß ein dem *Αλλ* inwohnendes Bedürfnis, sondern Gott selbst trägt danach Verlangen, und für ihn hat es seine Bedeutung, wie sein Wesen zu verstehen ist. Nach der Seite neigt vor allem die Bestimmung: *δι' ὃν τὰ πάντα*. Nur wenn wir das scharf im Auge behalten, verstehen wir die Gedankenfolge, und vor allem den Sinn der Wendung: *ἔπροεπεν αὐτῷ*. Paradox ausgedrückt, Gott kam es selbst für sein eigenes Ich darauf an, daß das *Αλλ* sein Ziel erreichte, da er es doch aus sich herausgesetzt und für sich geschaffen hatte. In ihm selber liegt der Grund und Zweck für das, was er in dieser Beziehung wirkt.

Τὰ πάντα — die Rück Erinnerung an das Zitat ist deutlich. Gott wird als derjenige in Betracht gezogen, in dessen Hand das *Αλλ* liegt, und der über dasselbe unbeschränkt bestimmt.

urteilt wird. Wir haben den Verfasser auch nicht damit zu entschuldigen, daß er des Gleichklangs wegen diese zweite Bestimmung gewählt habe, sondern es ergibt diese Aussage, auch auf Gott bezogen und wörtlich verstanden, einen guten Sinn, wie auf der anderen Seite das gleiche von Christus behauptet dadurch nicht ausgeschlossen ist.

Von ihm hängt es ab, daß die Menschen zur Herrscherstellung über das All gelangen. Ihm steht das volle Verfügungsrecht zu. Darum ist es ihm nur möglich, Gnade walten zu lassen, und ist das, was er unternimmt, als Gnade anzusehen. Wie das Motiv liegt auch die Möglichkeit zur Gnade in ihm. Das besagen die Relativsätze. Sie zeigen in Gottes Wesen den Anlaß und die Macht zur χάρις. Das erste Moment kommt auch in der Kennzeichnung derer zur Geltung, um welche es sich dabei handelt: πολλὸν υἱόν. Vor allem der Zusatz πολλοῦς ist zu beachten. Er dient nicht zur Einschränkung, sondern zur Verstärkung. Er steht nicht den allen gegenüber, sondern dem einen, von dem des weiteren die Rede ist. Die Rücksicht auf die vielen Söhne, welche dabei in Betracht kamen, macht Gottes Tun noch verständlicher. Es sind Söhne; sie gehören ihm zu, und sie sollen in seinen Schoß zurückgebracht werden. In dieser Art der Heilsobjekte liegt schon das Recht zu Gottes Tun. Und zwar sind es viele Söhne. Sie sollen die δόξα erlangen. Das Ziel wird hier die δόξα genannt. Ebenso wie bei der Bezeichnung der Objekte des göttlichen Gnadenwaltens als der υἱοί, hat auch hier bei dem Begriff der δόξα unbedingt eine Rückbeziehung auf das Psalmwort statt. Es soll dargetan werden, wie das, was dort gesagt ist, Wirklichkeit werden soll. Zugleich werden wir aber auch erinnert an das, was wir zu B. 9 von der δόξα Christi sagten, wie mit dieser die der Menschen zusammenhängt, ja in dieser eingeschlossen ist.¹⁾ Und das führt uns auf den letzten Punkt, den es bei diesem Vers zu besprechen gilt. Das ist wiederum die enge Beziehung und Verbindung, in welcher der Sohn und die Söhne zueinander stehen. Dieselbe ist auch hier von

¹⁾ Es ist dabei die Beziehung zu beachten, in der der Begriff der δόξα zu der der σωτηρία steht. Delitzsch bestimmt dieselbe treffend (S. 68) nach dem Verhältnis von Erscheinung und Wesen. Beides hat den gleichen Inhalt.

entscheidender Bedeutung und macht die Aussage verständlich. Es kommt in der Beziehung namentlich die Bezeichnung ἀρχηγός zur Geltung. Dieselbe ist im Neuen Testament selten, findet sich außer in der Apostelgeschichte (3, 15; 5, 31) nur noch in unserem Brief (vgl. 12, 2). Sie gibt hier den charakteristischen Punkt in entscheidender Weise wieder. Es liegt nämlich ein Doppeltes in diesem Begriff, je nachdem ob auf den ersten Teil oder ob auf den zweiten der Nachdruck gelegt wird. Beides in gleicher Weise berücksichtigt, ergibt den Sinn, daß er, von dem hier die Rede ist, dadurch, daß er den Anfang macht und selbst als der erste vorangeht, die anderen nach sich zieht. Indem er sich mit seiner Person dem Feinde entgegenstürzt, bricht er die Bahn. Indem er anführt, wird er der Urheber des Heiles.¹⁾ Von da aus wird es uns klar, in welchem Sinne der Genetiv τῆς σωτηρίας hinzugefügt ist. Es liegt dabei der Ton auf dem, daß er die Rettung vermittelt und begründet, daß dieselbe an seine Person gebunden ist. Dabei ist aber nicht die ursprüngliche Idee, die mit dem Ausdruck sich verbindet, außer acht gelassen. Als der Anführer ist er der Veranlasser, so daß Luther nicht schlecht übersetzt: Herzog unserer Seligkeit. Wenn wir das im Auge behalten, so verstehen wir, welche Wichtigkeit es hat, im Sinne des Verfassers den Zusammenhang zu beachten, in welchem Erlöser und Erlöste stehen. Sie gehören zusammen. Zu dem Begriff eines Heerführers ist es die unerläßliche Voraussetzung,

¹⁾ Vgl. die ausführliche Besprechung des Begriffes bei Blee (S. 301 f.) und Riehm, S. 613. Das Resultat ist, daß ἀρχηγός fast geradezu für den Urheber steht = αἰτιος (5, 9); das gilt aber nur dem schließlichen Ergebnis nach, nicht an sich. Delitzsch bemerkt (S. 68) richtig: „als ἀρχηγός zieht Jesus, an die Spitze der Menschheit gestellt, vor dieser her und führt sie (ἡγεῖται) zu gleichem Ziele. Offenbar soll ἀγαγόντα mit ἀρχηγόν in diesem Sinne zusammenklängen.“ Weiß liest hingegen (S. 78) zu viel aus dem Ausdruck heraus, wenn er dabei schon an das Entnommenssein Jesu aus dem sündigen Verderben denkt. Das kommt erst im folgenden zur Sprache.

daß ein Heer hinter ihm steht. Sonst wird er zu einer Karikatur und zu einem Widerspruch in sich. Wenn Christi messianischer Erlöserberuf also derart gekennzeichnet wird, so soll augenscheinlich damit angedeutet werden, wie er als der Heiland gar nicht zu denken ist ohne solche, die er heilt, und wie bei seiner Erwähnung zugleich auf die angespielt wird, welche sich von ihm gewinnen lassen. Wie das Haupt am Leibe hängt und nicht von den Gliedern desselben getrennt werden kann, in demselben Verhältnis stehen Christus und die Gemeinde zueinander. Sie bedingen und ergänzen sich, und zwar weil Christus der ἀρχηγός τῆς σωτηρίας ist. Als solcher ist er vollendet worden. Das war es, worauf Gott bei den Leiden abzielte, und was er durch dieselben zu erreichen suchte. Darin wird seine χάρις offenbar, da alles, was Christus erfuhr, nicht für ihn allein in Betracht kam, sondern in Beziehung zu der Menschheit stand und auf sie gemünzt war, dadurch umgekehrt aber auch für jenen selber bedeutungsvoll wurde, indem sich so seine Bestimmung erfüllte, und der in seinem Wesen begründete Beruf zur Betätigung gelangte. διὰ παθημάτων τελειῶσαι — τελειοῦν bedeutet: ans Ziel gelangen lassen, zum Abschluß bringen. Im Hebräerbrief findet sich besonders häufig dies Verbum.¹⁾ Es ist dabei aber meist der Fehler begangen worden, daß dasselbe für sich genommen wurde und etwas an sich bedeuten sollte. Es wurde von einer sittlichen Vollendung

¹⁾ Es verlohnte sich eine eigene Abhandlung über den Begriff τελειοῦν im Hebräerbrief und im Zusammenhang des ganzen Neuen Testaments zu schreiben. Die Stellen wären vor allem zu vergleichen: 5, 9; 7, 28; 9, 9; 10, 14. Dazu vgl. Cremer s. v. τελειοῦν. Auch das ist zu beachten, was Keil (S. 69) zu dieser Stelle bemerkt, gegenüber dem, was Delitzsch, Tholuck, Weiß und die anderen sagen, welche das ethische Moment hervorzuheben suchen. Auch für Soden (S. 31) handelt es sich dabei lediglich um die Vollendung der Heilsmittlerqualität. Die Beziehung ist ins Auge zu fassen, die zwischen dem Verbum τελειοῦν und dem Ausdruck des Psalmwortes besteht: δόξη και τιμῆ ἐστεφάνωσας (Lünemann, S. 108).

geredet. Um die handelt es sich nicht in diesem Schreiben. Das macht insonderheit unsere Stelle deutlich. Dort tritt, so wie wir uns die Wendung erklärt haben, hervor, wie auf dem Objekt der Nachdruck liegt, das hinzugefügt wird, und wie im Vordergrund steht, als was er vollendet wurde. Das ließe sich auch in bezug auf die anderen Stellen nachweisen. Es ist darum immer zuzusehen, welche nähere Bestimmung hinzutritt, und von da aus zu schließen, nach welcher Seite hin die *τελείωσις* ausgesagt wird. An das Ziel, das im Objekt näher bezeichnet ist, ist er gelangt. Mehr steht nicht hier. Doch die enge Beziehung wird so klar, in der sich dies *τελειοῦν* des *ἀρχηγός* zu dem *ἀγαγεῖν* der *υἱοί* findet. Beides ist miteinander gegeben. Dadurch, daß der *ἀρχηγός* gefördert wurde und das Ziel erreichte, wurden die Söhne, die als sein Eigentum von ihm abhängig sind, auch ihrerseits ihrer Bestimmung zugeführt. Die Vollendung des einen, der als der *ἀρχηγός* das Heil zu wirken ausersehen war, schloß die der anderen, wenigstens prinzipiell oder objektiv, ein, welche sich durch ihn gewinnen lassen sollten. Dadurch, daß der Lebens- und Leidensgang jenes seine Ausrüstung zu der ihm obliegenden Aufgabe abgeschlossen hatte, war das verwirklicht, was zu dem *ἀγαγεῖν* der anderen benötigte, und war somit dieses umfassend und endgültig vollzogen.¹⁾

Von diesem Zueinander der beiden Wirkungen aus ist nun auch die Frage in betreff der Konstruktion zu erledigen. Es kommt dabei vor allem auf die Entscheidung an, auf wen des näheren das Partizipium *ἀγαγόντα* zu beziehen ist, ob es zu

¹⁾ Der gleiche oder wenigstens ein ähnlicher Gedanke liegt in Phil. 2, 9 vor, in der Übergangsformel *διό*. Wie sehr es von dem Verständnis dieses Gedankens abhängt, ob der Sinn der ganzen Stelle erfasst wird, das beweist vor allem Zimmer mit seinem Worte (S. 85 f.): „Man kann doch nicht sagen, daß Gott dadurch, daß er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Heerführer ihrer Errettung durch Leiden vollendete.“ Gerade dies soll hier gesagt werden.

dem eigentlichen Subjekt des übergeordneten Satzes, nämlich *αὐτῷ*, d. i. Gott, gehört, oder ob zu dem Objekt, *τὸν ἀρχηγόν*. Im Blick auf den Sinn, den wir in betreff dieser Bezeichnung herausgefunden haben, hat es zunächst sehr viel Wahrscheinlichkeit, daß das Partizip an das Objekt des näheren anzuschließen ist, dieses gewissermaßen erklärend. Es würde dann das beschreiben, was in dieser Aussage enthalten, und warum dieselbe gewählt ist. Darauf würde hingewiesen, inwiefern Christus der *ἀρχηγός* ist, und in welcher Beziehung das von ihm gilt. Es ergibt sich aber sofort, daß so verstanden der Ausdruck eigentümlich tautologisch lautet. Das Partizipium würde dasselbe besagen, wie die objektive Bestimmung. Auch kommt dabei nicht genügend zur Geltung, daß Gott als der Handelnde in Betracht gezogen wird, und die Frage im Vordergrund steht, inwiefern die Art der Ausführung des Heilswerkes dem göttlichen Wesen entspricht und als ihm geziemend angesehen werden kann. Gott steht im Mittelpunkt der Betrachtung. Sein Tun wird geschildert. Darum geht wohl auch das Partizipium auf ihn zurück. Das läßt ebenso die Stellung desselben am ersten vermuten.¹⁾ Die Umwandlung des Kasus — statt des Dativ steht der Akkusativ — ist dabei nichts Außergewöhnliches (vgl. Act. 11, 12; 15, 22).²⁾ Sie ist hier sogar vielleicht geboten, weil es dem Verfasser gerade auf die Zusammengehörigkeit und Gleichzeitigkeit dessen, was das Partizipium und was der Infinitiv enthält, ankam. Denn das ist allerdings die Hauptsache, daß erkannt wird, wie für ihn das eine in dem anderen eingeschlossen ist. Unmittelbar mit dem *τελειοῦν*, ja in demselben

1) Grammatisch ist die einseitige Stellung des Artikels vor *ἀρχηγόν* zu beachten, da derselbe, wenn der Partizipialsatz mit dazu gehörte, notwendig auch vor diesem hätte stehen müssen (vgl. Bleek, S. 293). Auch läßt die Bestimmung der *υἱοί* erwarten, daß es sich dabei um das Verhältnis zu dem handelt, welcher in *ἀγαγόντα* Subjekt ist (vgl. Hofmann, S. 121).

2) Vgl. Kühners Grammatik, § 475, 2^b.

ist das *ἀγαγεῖν* erfolgt.¹⁾ Gott vollzog beides mit einem Schläge; und gerade weil dieses so in sich verbunden ist, erhellet das Beziemende daran. Das Partizip Aoristi ist demnach gleichzeitig dem Verbum finitum zu nehmen, welcher Gebrauch ja gleichfalls nicht selten ist.²⁾ Wir haben nicht nötig, bei der Aussage etwa an die alttestamentlichen Frommen zu denken, was eine wunderbare Umbiegung des Gedankens mit sich bringen würde. Es sind die gemeint, welche vorher kollektivisch in dem Singular *ὑπὲρ πάντων* zusammengeschlossen sind, und welche nun in Rücksicht auf die Bedeutung des Zieles in dieser pluralischen Individualisierung genannt werden. Gott hat es auf diese bei seinem Werke abgesehen, die als seine Söhne auf ihn hin geschaffen sind, und er setzt seine Absicht durch, da er Jesum als ihren *ἀρχηγός* vollendet. Damit hat sich allerdings als der entscheidende Punkt herausgestellt: das Verhältnis des Sohnes zu den Söhnen. Ihre Gemeinschaft wird im folgenden noch eingehender begründet. Sie erweist ja dies Tun als Gott geziemend. Denn darin liegt die Großartigkeit des Gedankens und der Schlüssel zu seinem Verständnis, in der dreifachen Beziehung, die zwischen Gottes Gnade, des Sohnes Herrlichkeit und der Söhne Heil besteht. Gerade weil die beiden letzteren einander bedingen, darum kommt die erstere in diesem in Frage

1) Es ist deswegen weder der Aorist zu urgieren, etwa gar im Sinne eines Plusquamperfectes = adduxerat, noch ist er dem Gedanken nach einem Futurum anzunähern (Bleek, S. 295). Lediglich die Beziehung zu dem Infinitiv kommt in Betracht, und es soll die Abhängigkeit des einen Momentes von dem anderen hervorgehoben werden (vgl. Riehm, S. 581). Wohin die einseitige Berücksichtigung des Aorists führt, zeigt Hofmanns Erklärung, der (S. 122) an die alttestamentlichen Frommen denkt und an die heilsgeschichtliche Ehrenstellung, die ihnen zu teil geworden ist, und der gegenüber es um so mehr ins Gewicht fällt, daß Christus durch Leiden zur Vollendung kam! Zu vergleichen ist auch Schriftbeweis (II, 1, 39) und Weissagung (2, 156). Zimmer denkt (S. 90) wegen des Tempus an eine Herrlichkeit des Zwischenzustandes!

2) Vgl. Delitzsch, S. 68.

stehenden Prozeß zur vollen Geltung, und zwar in jeder Beziehung, nach beiden Seiten, dem Sohne gegenüber nicht weniger als den Söhnen. Es ist nur Gnade, die hier waltet. Die Zusammengehörigkeit des Erlösers und der Erlösten tut das dar, und zwar auf Grund ihres gemeinsamen Ursprungs vom Grundquell alles Heils. Dies Moment wird als das entscheidende noch deutlicher herausgehoben.

Bers 11: Denn der, welcher heiligt sowohl als die, welche geheiligt werden, sind alle von einem her.

Der Fortschritt des Gedankens liegt in der eigentümlichen Charakterisierung derer, um die es sich handelt, als solcher, die heiligen und geheiligt werden. Das Verbum *ἀγιάζειν* ist zu beachten. Es bedeutet ein Aussondern, durch das der einzelne Gott und seinem Dienst geweiht und in die göttliche Gemeinschaft gebracht wird. Die Beziehung auf Gott, mit dem die Heilsobjekte auf diese Weise wieder in Verbindung gelangen sollen, steht dabei schon im Vordergrund.¹⁾ Das tut dar, in welcher Beziehung das vorher erwähnte Sohnesverhältnis in Betracht kommt, daß dasselbe an dieser Stelle nicht naturhaft zu nehmen ist, sondern heilsmäßig gilt.²⁾ Der Erlösungsgedanke liegt darin. Er bildet ausschließlich das Bindeglied zwischen dem Sohn und den Söhnen. Zu dem Erlöser gehören die Erlösten, und um-

¹⁾ Es ist zu beachten und wird so verständlich, daß dies Verbum *ἀγιάζειν* gewählt ist, und nicht ein anderes scheinbar ebenso nahe oder noch näher liegendes, wie etwa *σώζειν* oder dgl. Darum ist es auch verkehrt, *ἀγιάζειν* mit *τελειοῦν* und *δοξάζειν* vergleichen zu wollen, wie es Delitzsch (S. 69) tut.

²⁾ Gegen Kurz (S. 99) vgl. Bleek (S. 308) und Köhler (Der Hebräerbrief, S. 5). Letzterer umschreibt: Die Söhne und der Heilsherr sind vor Gott eine Genossenschaft, welche durch die Aussonderung aus der Welt für Gott, d. i. die Heiligung zwar nur wie deren Urheber und Gegenstände, aber damit doch zu einer Gesamtheit verbunden sind, die auf Einen als Begründer zurückgehen.

gekehrt.¹⁾ Das gilt aber nicht an sich; das beruht auf dem Zusammenhang, in dem sie beide gemeinsam zu dem *ἅγιος* stehen: *ἐξ ἐνὸς πάντες*.

Haben wir uns so den vorliegenden Gedanken klar gemacht, so ergibt sich schon unmittelbar, auf wen der Verfasser als den *εἷς* abzielt. Es handelt sich ja zunächst nur um die Frage, inwiefern Gottes Wesen bei dieser Art der Heilsvollstreckung zu seinem Rechte kommt. Es ist damit unbedingt ausgeschlossen, *ἐνὸς* neutrifch zu fassen, in dem Sinne, daß gesagt sein solle, daß sie alle von demselben Samen und Geblüte seien. Abgesehen davon, daß damit ein Gedanke vorweggenommen wird, der erst später, erst von B. 14 an, zur Verhandlung kommt, es wäre dann auch die Hinzufügung eines entsprechenden Nomens, wie *αἵματος* oder *σπέρματος*, zu erwarten gewesen. Ohne dieses ist das Neutrum gar zu unbestimmt. Ebenso liegt es aber auch völlig abseits von dem Wege, den die Beweisführung nimmt, den *εἷς* auf Adam oder gar auf Abraham²⁾ deuten zu wollen. Es soll dann gleichfalls die Gemeinsamkeit der Natur oder der Herkunft ausgesprochen sein von seiten dessen, der den Beruf des *ἀγιαζέειν* ausübt, und derer, an denen er ausgeübt wird. Doch gerade die Wahl des Verbums *ἀγιαζέειν* ist, wie wir sahen, gegen diese Auffassung entscheidend. Die innere Beziehung wird dadurch herausgehoben. Der Gedanke stellt sich heraus: der Erlöser und die Erlösten haben ihren letzten, bestimmenden Quell- und Einigungspunkt in Gott; Gott ist die Wurzel ihres inneren wie äußeren Lebens; von ihm leiten sie

¹⁾ Daß mit dieser Bezeichnung *οἱ ἀγιαζόμενοι* nur die gemeint sind, welche diese Wirkung an sich erfahren haben oder an sich ausüben lassen, und nicht die Gesamtheit der Menschen, das ist selbstverständlich. Diese Frage tritt jedoch hierbei völlig zurück. Das ist der stärkste Beweis dafür, daß es dem Verfasser hier ausschließlich auf die Qualität derer, auf die er anspielt, ankommt, nicht auf die Quantität.

²⁾ An Abraham denkt z. B. Bengel, an Adam Hofmann (S. 124) und andere.

alles ab; ihm verdanken sie ihre ganze Existenz.¹⁾ Sie gehören ihm absolut zu. Das, was schon in der Doppelbestimmung *δι' ὧν καὶ δι' οὗ* angedeutet war, und was auch in der Bezeichnung der Heilsobjekte als der *υἱοὶ* lag, wird damit noch einmal bekräftigt: Gottes Eigentum kommt bei dem in Frage stehenden Heilswirken in Betracht. Es ergibt sich von da aus der Sinn der ganzen Aussage: Christi Tun zielt nur darauf, die Menschen zu ihrem Ausgangspunkt zurückzuführen und an den Ort ihrer Bestimmung zu bringen; es dient dazu, die in jene hineingelegte Anlage, welche sie auf Gott weist, zur Verwirklichung gelangen zu lassen, und das ihnen von der Schöpfung her anhaftende Ziel zu erschließen.²⁾ Das Ende der Menschenentwicklung entspricht so dem Anfang und greift auf ihn zurück. Die Gottesgemeinschaft, welche der Schöpfung zugrunde liegt und am Anfang der Menschheitsgeschichte steht, ist das treibende Motiv des Handelns von Jesus. Dadurch wird im vollen Umfange deutlich das Geziemende, das in dieser Heilsveranstaltung für Gott lag. Es zeigt sich, wie weit Gottes Interesse tatsächlich im Spiele ist, und wie sehr dies Eingreifen seinem Wesen nicht nur entspricht, sondern sogar in demselben begründet ist.

¹⁾ Die Reflexion darüber ist unangebracht, ob auf diese Weise nicht entgegen der sonstigen Anschauung des Verfassers und des Neuen Testaments die Abstammung des Sohnes und der Söhne von Gott und ihre dadurch bedingte Zugehörigkeit zu demselben auf eine Stufe gestellt und einander gleichgesetzt wird. Darauf geht der Verfasser gar nicht ein. Auch ist die Unterscheidung schon durch die Nebeneinanderstellung gegeben. Der Unterschied entspricht eben dem, wie der *ἀγαθὸν* die *ἀγαθόμενοι* überragt (vgl. Tholud¹, S. 155).

²⁾ Ist vielleicht hier nicht auch daran zu denken, daß in dem Psalmwort die Wendung mit *מֵאֵלֹהִים* dem Urtext nach die Gottebenbildlichkeit und Gottzugehörigkeit ausgesprochen hat? Wie nahe der Mensch Gott steht, das kam in dem Ausdruck zur Geltung, der dann allerdings durch die Übersetzung der LXX eine andere Prägung erhalten hatte, hier nun aber beachtenswerterweise dem Gedanken nach mit dem zusammentrifft, was N. 10 jagt.

Dabei ist aber die zuerst berührte Seite nicht außer acht zu lassen. Sie ist vielmehr damit gegeben, nämlich die enge Beziehung, welche auf diese Weise zwischen dem Sohn und den Söhnen besteht, und welche gerade in dem Erlösungswerke sich geltend macht. Weil gleich dem Erlöser die, welche erlöst werden, ihrem innersten Wesen nach Gott zugehören, sind sie auch aneinander gemiesen. Ihre Verbindung fußt auf dem, was sie von Gott her sind. Diese ihre Vergangenheit kettet sie aneinander. Dies zweite Moment ist aber nicht das maßgebende; es folgt nur aus dem ersten. Das, was Gott den beiden genannten Gruppen ist, und was sie durch Gott sind, hat den Ton. Ist dadurch auch die Erweiterung gegeben und wird das Verhältnis zugleich bekundet, das insolgedessen zwischen Heilsträger und Heilsjünger besteht, so tut sich uns damit nur die besondere Bedeutung dieses Sages dar, der, wie er den einen Gedanken abschließt, zugleich auch den Übergang bildet zu dem folgenden.¹⁾ Was im Blick auf Gott gilt, erreicht hier seinen Höhepunkt, und von da aus wendet sich der Gedanke dem zu, was von da aus in bezug auf die Stellung des *ἀγάτων* zu dem *ἀγιαζόμενοι* in Betracht kommt, von selbst, unwillkürlich, weil beides so eng miteinander zusammenhängt. Schon das Wörtchen *ἐνός* statt *ἐκ Θεοῦ* oder dergleichen weist darauf hin. Der Verfasser spricht es aber selbst ausdrücklich noch aus: *δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφούς αὐτοῦς καλεῖν*. Als Söhne Gottes sind sie Brüder des Christus. Das, was Gott ihnen ist, stellt sie dem Christus gleich. Das gilt aber auch nicht wieder so allgemein. Auch hierbei ist die innere Seite die entscheidende. Nicht physisch, sondern religiös ist das zu verstehen. Auf Grund seines Berufes, d. i. seiner Erlöseraufgabe, kommt Jesus nur in diese Berührung mit den Menschen.²⁾ Derselbe aber, wie er

¹⁾ Vgl. Weiß, S. 79.

²⁾ Es ist selbstverständlich, daß das Präsens *ἐπαισχύνεται* nicht gepreßt werden darf. Es darf nicht gegen die Beziehung auf die Zeit von Jesus

durch seinen Ursprung aus Gott bedingt sein Wesen erklärt, begründet auch zugleich seine Überordnung. Es ist mit besonderer Absicht die umständliche Wendung gewählt: *οὐκ ἐπαισχύνεται*. Darin liegt der Vorrang angedeutet, der bei aller Gleichstellung dem Sohne gewahrt bleibt, wie auf der anderen Seite das große Maß der Liebe, die er bei seiner Herablassung zu den Menschen bewährt hat.¹⁾ Alles das kommt darauf hinaus, Jesu Sein und Wirken von seinem Auftrag aus verstehen zu lassen, den er von Gott her hatte, und der nicht nur seine Betätigung, sondern seine ganze Person umschließt. Das ist entscheidend für die folgenden Zitate, die von diesem Gedanken aus allein verständlich werden.

Vers 11^b—13: Aus welchem Grunde er sich nicht schämt, sie Brüder zu heißen, indem er spricht: ich will deinen Namen meinen Brüdern verkündigen, inmitten der Gemeinde will ich dich preisen; und wiederum: ich werde auf ihn vertrauen; und wiederum: siehe, ich und die Kinder, welche mir Gott gegeben hat.

Erdenwandel angeführt werden. Der Verfasser muß sich präsentisch ausdrücken in Rücksicht auf die Zitate, mit denen er Jesus selbst sprechen lassen wollte (vgl. Hofmann, S. 125). Der Brudername ist dabei entscheidend. Jesus gebraucht ihn seinen Jüngern gegenüber Joh. 20, 17; Matth. 28, 10.

1) Chrysostomus: *δοξῆς πῶς ἄλλιν δείκνυσι τὴν ὑπεροχὴν; τῷ γὰρ εἰπεῖν· οὐκ ἐπαισχύνεται, δείκνυσι οὐ τῆς τοῦ πράγματος φύσεως, ἀλλὰ τῆς φιλοστοργίας . . . τὸ πᾶν ὃν καὶ τῆς ταπεινοφροσύνης τῆς πολλῆς. Läßt sich überhaupt annehmen, daß, falls vorher in der Bestimmung εἰς ἐνός die Abstammung des Sohnes von Adam, also die Menschwerdung als eine abgeschlossene hingestellt ist, dann noch betont wäre: οὐκ ἐπαισχύνεται? Wie kann da noch ausdrücklich versichert werden, daß er sich nicht schämt, sie Brüder zu heißen! Wie kann da noch in der Weise von Herablassung die Rede sein, da für ihn nach dem vollzogenen Faktum, um mich so auszudrücken, gar keine Wahl mehr blieb! Das kann wenigstens nicht auf die Abstammung von Adam als die Ursache (*δι' ἣν αἰτίας*) zurückgeführt werden (vgl. Reil, S. 71).*

Beachten wir, was für Zitate der Verfasser anführt, so erweist sich uns von neuem nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, die wir hatten, in dem bisherigen Gedankengang auf das innere Moment den Nachdruck zu legen und die Gemeinschaft des Sohnes und der Söhne zunächst nicht nach der menschlichen, sondern nach der göttlichen Beziehung gewürdigt sein zu lassen. Es ist vor allem das Augenmerk darauf zu richten, daß in den Worten, die gewählt sind, von einem Tun die Rede ist. Jesu Wirken, das, wie wir sahen, ihm von Gott her obliegt und ihn an die Menschheit weist, ja durch das allein seine Erscheinung bedingt ist, wird des näheren in Betracht gezogen und bildet das Vergleichungsmoment. Es ist schon dargetan als ein solches, das darauf geht, die abtrünnige Menschheit zu Gott zurückzuführen. So haben wir es in dem Begriff des ἀγαλλεῖν kennen gelernt. In diesem war das springende Moment der Abzielung auf die Erlösung gegeben, und diese ist es, die nun die Zitate des näheren auseinanderzulegen bestimmt sind. Das, was darin zusammengefaßt ist, wird seiner Entwicklung nach aufgezeigt, und wie sich erweisen wird, nach Anfang, Fortgang und Ende, resp. nach Inhalt, Art und Ziel beschrieben. Es wird dargetan, in welcher Weise sich dies Wirken Jesu an den Menschenherzen vollzog, und wie es schließlich das erreichte, was es erstrebte.

So verstanden, wird allein die Anwendung dieser Zitate begreiflich. Sie sind wiederum nicht direkt messianisch gemeint.¹⁾

1) Das direkt messianische Verständnis wird insonderheit von den Abb. vertreten. Auch Weiß und andere neuere Ausleger halten daran fest, indem der erstere namentlich mit gutem Grunde auf die direkte Art der Einführung mittelst des Partizips λέγων hinweist. Doch ist auch er veranlaßt, den Gedanken hervorzuheben. Es genügt ihm nicht, daß und wie weit dort von Brüdern die Rede ist; die Stellung, die Jesus in der Gemeinde einnimmt, die innige Gemeinschaft, die er mit ihr eingeht, stellt auch für ihn die Verbindungslinie her, die von der Zeit, da der Ausspruch getan ist, zu der Christi führt (S. 81). Sollte das nicht

Der vermittelnde Gedanke ist im Auge zu behalten. Das ist der Berufsgedanke. Im Alten Testament findet sich nach des Verfassers Meinung in jenen Worten das gleiche Bild. Der, welcher Gottes Willen verkündet und in sich repräsentiert, schließt sich mit denen eng zusammen, an welche er sich wendet. Die bindende Kraft, welche in dem Zeugenberuf zwischen Subjekt und Objekt gegeben ist, tritt dabei hervor. Solche Worte werden herangezogen, welche auf das Verhältnis gehen, das zwischen dem Seelsorger und den Seelen besteht, und zwar auf Grund der Seelsorge.¹⁾ Weil sie dem Verfasser das vornehmlich im Auge zu haben scheinen, werden sie dem in den Mund gelegt, welcher ausschließlich diesen Auftrag hat und allein dazu da ist, Seelen zu weiden und zu Gott zu führen als ἀρχηγός. Wie sich dort das Bruderverhältnis darauf zurückführt und darin betätigt, daß der Gottesmann der Gottesgemeinde Gottes Wort bringt, so gilt das in einzigartiger Weise in bezug auf Christus und seine Stellung zum Heilsvolk. Es sind also ideelle Weissagungen, um die es sich handelt, Weissagungen, bei denen lediglich der Gedanke und lediglich die Gleichheit der Situation das Recht abgibt, zu dieser Art der Verwendung. Nicht das Bruderverhältnis an sich kommt zur Sprache. Dafür lagen andere Worte näher, und namentlich in dem zweiten Zitat ist ja gar

überhaupt im tiefsten Grunde der entscheidende Anlaß gewesen sein für den Verfasser, diese Worte Jesus in den Mund zu legen? Zu vergleichen ist vor allem Ebrards großartige Ausführung zu dieser Stelle (S. 99 ff.).

¹⁾ Hofmann urteilt zu dem ersten Zitat (S. 127): Das ist das Sonderliche, daß der Heiland der Welt diesem Könige Israels — er hält den Psalm für von David verfaßt, was hier Nebensache ist — gegenbildlich entspricht, und sein Verhältnis zu denen, die er erlöst, durch dasselbe Gesetz der Heilsgeschichte gegenbildlich bestimmt ist, wie vorbildlicher Weise das Verhältnis Davids zu denen, deren von Gott bestellter König er war.“ Wenn H. aber meint, daß in den folgenden Worten nicht mehr dies Verhältnis berücksichtigt sei, sondern lediglich weitere Folgen der Herkunftsgemeinschaft dargetan werden, so entgeht ihm damit der straffe Gedankenbau, der hier gerade vorliegt, und es kommt ein merkwürdiges Hin und Her heraus, das dem Verfasser dieses Briefes sonst fremd ist.

nicht davon die Rede.¹⁾ Die Verbrüderung wird beleuchtet als sich gründend auf dem Prophetenamt und als darum für den Propheten *κατ' ἐξοχήν* besonders erfordert. Dies bestätigt ein näheres Eingehen auf die angeführten Worte.

Der Psalm 22, dem das erste Zitat entnommen ist, läßt sich so recht als ein Psalm in Christi Sinn bezeichnen. Es ist nur zu natürlich, daß er bald auf Christus bezogen und ihm in den Mund gelegt wurde. Er ringt sich durch von der Tiefe der Gottverlassenheit und Gottesferne zu der Höhe der herrlichsten Gewißheit und unerschütterlichen Zuversicht auf Gottes Beistand und seine Gnadennähe. Das „dennoch“ und „trotzdem“ des Glaubens kann kaum schöner wiedergegeben werden, indem zuerst die schmerzlichsten Töne des tiefsten Jammers und Leidens angeschlagen werden, und nachher hingegen die vollen Akkorde des Dankes und Lobes für Gottes große Treue und Güte erklingen.²⁾ Sollte dem Verfasser die Erinnerung an diesen Psalm nicht auch gerade im Blick auf den Gegensatz gekommen sein, der sich in Jesu Person darstellt und der sich ja durch die ganze Ausführung hindurchzieht, nämlich daß der unter die Engel Erniedrigte der mit Ehre und Herrlichkeit Gefrönte ist, daß der, welcher Gott so fern zu stehen scheint, in seiner Knechtsgestalt derjenige ist, welcher ihm wie kein anderer zugehört? Unser Vers stellt nun

¹⁾ Gegen Lünemann, der in den Zitaten bloß Schriftbelege findet (S. 110). Er sieht in der Auseinanderlegung der zusammengehörenden Worte Jes. 8, 17 f. in zwei Zitate lediglich eine Häufung der Schriftbeweise! Niehm legt hingegen auch auf die Idee den Nachdruck, jedoch auf die Idee eines von dem Gerechten wegen seines innigen Verhältnisses zu Gott erduldeten großen Leidens! (S. 184).

²⁾ Ob darum aber mit Delitzsch (S. 75) gesagt werden kann, daß der Psalmsänger in den persönlichen Leidenserfahrungen, die er aussagt, weit über den Tatbestand dieser hinausgeht, indem er mit seinen Klagen in eine Tiefe hinabsteige, die jenseits der Tiefe seines Leidens liegt, und mit seinen Hoffnungen in eine Höhe hinaufsteige, die jenseits der Höhe seines Leidenslohnes liegt; ob der Psalm in diesem Sinne typisch-prophetisch zu werten sei, ist mehr als zweifelhaft.

den Höhe- und Wendepunkt des Liebes dar. Der Sänger ist bei seinem Flehen zu Gott dessen innerlich so sicher geworden, daß Gott ihn errettet, daß ihm dies Bewußtsein zum Ansporn wird und sich ihm in das Gelübde kleidet, den Namen des Herrn zu verkündigen. Die eigene Erfahrung macht ihn zum Zeugen. Durch sie fühlt er sich den Brüdern verpflichtet. Es drängt ihn, das mitzuteilen, was er selbst erlebt hat. So kommt das wahre, tiefe Bruderverhältnis zustande. Die Bezugnahme auf Christus liegt nahe. Er ist als *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ* der Bote Gottes in Person, der als solcher für die Menschen bestimmt erscheint. Wie läßt sich auch seine Wirksamkeit prägnanter und charakteristischer bestimmen, als derart, daß er Gottes Namen verkündet hat (vgl. Joh. 17, 6)! Dazu läßt er sich zu der Menschheit herab. Als der *ἀγιαζῶν* tritt er mit den *ἀγιαζόμενοι* in Verbindung.

Doch was soll das zweite Zitat? Woher ist es zunächst genommen? Es ist wohl ziemlich unzweifelhaft, daß es der Stelle entstammt, welcher auch das folgende Zitat angehört. Das ist Jes. 8, 17.¹⁾ Der Wortlaut stimmt, abgesehen von der Wortstellung, miteinander überein. Doch worin liegt das Recht, diesen Ausspruch dem Messias in den Mund zu legen? Wir können uns wohl kaum begnügen, anzunehmen, daß nach der LXX-Übersetzung schon der Redende möglicherweise als der Zukünftige erscheint.²⁾ Liegt doch hier gerade die Schwierigkeit

1) Es werden sonst noch die Stellen Ps. 18, 3; 2. Sam. 22, 3 und Jes. 12, 2 in Betracht gezogen.

2) Es wird dafür vor allem die wunderbare, durch den Urtext nicht begründete Einfügung eines *καὶ ἐρεῖ* in der Übersetzung zu Beginn des Verses 17 angeführt (vgl. Bleek, S. 321). Dadurch wird allerdings der Eindruck erweckt, als solle dieser Vers einem anderen, als dem Propheten, ausdrücklich in den Mund gelegt werden. Ist das aber darum der Messias? Darauf deutet nichts hin. Der Gedanke des Sages spricht für einen aus der Zeit der LXX eher dazugehörigen. Vielleicht ist aber der Verfasser durch

vor, daß die Auswahl des Zitates eine so eigentümliche ist in Rücksicht auf das, was es beweisen soll, nämlich die Stellung Jesu zu den Menschen als Brüdern. Ist die Lösung damit gegeben, daß dem Verfasser das Zitat gelegen kam, weil es nachher den Hinweis auf die *paidia* bringt, und daß er den ersten Teil nur abtrennte, weil derselbe ihm ein selbständiges, für sich wertvolles Moment in bezug auf die erörterte Stellung Jesu zu enthalten schien? Jedenfalls sind wir hierbei, auch wenn das letztere zutrifft, verpflichtet, auf den Gedanken näher einzugehen, den dies Wort einschließt. Derselbe ist dort aber ziemlich allgemein zugestandenermaßen folgender: Der Prophet tut inmitten der Wirrnisse und Unruhen seiner Zeit den Entschluß kund, im Vertrauen auf Gott abzuwarten. Ihm ist (8, 16) der Auftrag seitens Gottes geworden, die ihm mitgeteilte Offenbarung zusammenzubinden und zu versiegeln. Vielleicht auch, daß er selbst Gott auffordert, sein Zeugnis, das der große Haufe verschmäht, in den Herzen derer, die es aufgenommen haben, wohlverwahrt zu verschließen. Das Volk ist für Gottes Kundgebung noch nicht reif. Darum gilt es zu warten. Dies stille Sichbescheiden ist ja auch für Jesu Leben charakteristisch. Er sieht die Felder weiß zur Ernte, aber anderen ist es vorbehalten, einzusammeln (Joh. 4, 35—37). Darin erweist sich gerade die Stärke seines Gottvertrauens, daß er bei allem äußeren scheinbaren Mißerfolg den Mut nicht sinken läßt, sondern unentwegt den ihm vorgeschriebenen Weg verfolgt, dessen gewiß, daß die Frucht nicht ausbleiben wird.¹⁾ Sollte dem Verfasser nicht dies Bild vorgeschwebt, und er nicht im besonderen auf Jesu Wirksamkeit in seinem Messiasberuf Bezug genommen

diese besondere Einführung des Verses 17 veranlaßt worden, beide Worte zu trennen und jedes für sich zu nehmen.

¹⁾ Theophylakt: *καὶ διὰ τούτου δείκνυσι, ὅτι ἀνθρώπος καὶ ἀδελφὸς ἡμῶν γέγονεν ὡσπερ γὰρ ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων, οὕτως καὶ αὐτὸς πέποιθεν ἐπ' αὐτῷ, τουτέστι τῷ πατρὶ.*

haben, da er dies Wort dem Herrn in den Mund legt? Liegt doch der ganzen Ausführung der Gedanke an den Erniedrigten und auf Erden Wandelnden zugrunde! Ließe sich da zur Kennzeichnung der eigentümlichen Lage, in der sich Jesus mit seiner Verkündigung befand, welche so wenig Gehör sich zu verschaffen vermochte, ein besseres Wort finden, als dieses: *ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ* (vgl. 5, 7; 12, 2). Die gleiche Situation, wie sie durch den Beruf geschaffen ist, wird also auch hier als typisches Vorbild mit Recht verwertet.¹⁾ Dabei ist aber zu beachten, daß dem Zusammenhang gemäß, in dem das Wort im Alten Testament steht, der Nachdruck nicht darauf liegt, daß auf Gott das Vertrauen gesetzt wird, sondern der Blick ist vornehmlich auf die Brüder, d. h. auf die Volksgenossen, gerichtet, mit der sehnsuchtsvollen Hoffnung im Herzen, daß Gott sein verhülltes Angesicht aufdecken und jene für sich gewinnen wird.²⁾ Nach der Seite hin geht die zuversichtliche Erwartung. Dazu ist sein Inneres Gott zugewandt. Um die, welche ihm als Objekte seines Hirtenamtes befohlen sind, handelt es sich ihm. Nur wenn wir das im Auge behalten, verstehen wir, weshalb dies Wort hier angeführt ist, und zwar losgelöst von dem folgenden, inwiefern es zum Beweis dafür dient, daß Jesus sich nicht scheut, sie Brüder zu nennen. Das zeigt sich an seiner Fürsorge für sie. Die findet der Verfasser in diesem Worte ausgedrückt.

¹⁾ Namentlich Calvin führt dies Moment (a. a. O. S. 399) näher aus, wie die Beziehung zwischen der Zeit Christi und des Propheten in der Lage gegeben war, die beidemale festzustellen ist. Non solum Jesajam alloquitur deus, cum jubet obsignari legem et testimonium, sed in eius persona omnes suos ministros, quibus futurum erat certamen cum populi incredulitate, ideoque Christum inprimis, quem majore contumacia impeturi erant Judaei, quam superiores omnes prophetas (vgl. 12, 3).

²⁾ Bengel bemerkt zu der Stelle: Hac fiducia Christus est usus non pro se; nam ipse et pater unum sunt — sed pro suis. Praesens quodque auxilium dabat fiduciam de auxilio futuro usque ad plenam ex morte et diabolo victoriam.

Für sie, wenn sie auch fürs erste noch nicht hören wollen, schickt er sein Gebet zu Gott empor und harret vertrauensvoll: „Wenn die Stunden sich gefunden, bricht die Hülfe mit Macht herein.“ Es ist also nicht die gleiche Stellung, die etwa der Messias als ein *πεποιδώς* zu Gott einnimmt, welche das tertium comparationis ausmacht. So gedeutet, würde sich die Beziehung als eine sehr äußerliche ergeben und aus dem Rahmen des Ganzen herausfallen. Von dem Beruf aus, den Jesus vertrat, und der ihm mit dem Propheten gemeinsam war, ist der Gedanke zu verstehen. Wie er ihn an die Menschheit wies und an sie kettete, gab er ihm in seinem Erdenleben die Stellung eines geduldig Wartenden. Gerade darin kam es zum Ausdruck, daß er an den Menschen wie an seinen Brüdern hing, darin, daß er sie nicht aufgab und sie nicht schände im Stich ließ, weil sie sich von ihm wandten, noch sie gar im Grimm über ihre Undankbarkeit und Unempfänglichkeit zerschmetterte, sondern daß er Geduld hatte und Gott die Vollendung dessen anheimgab, was er begonnen, und das Reifen dessen, was er gesät hatte. Dies Verhalten offenbarte seinen Brudersinn. Zur Beleuchtung desselben dient das Wort.

Den gleichen Zweck hat das folgende, das eng dazu gehört. Bei demselben fällt vor allem die Verkürzung auf, welche es erfahren hat.¹⁾ Dieselbe ist von entscheidender Bedeutung. Dort wird in den Kindern, wie der Prophet sie neben sich stellt, nur ein Unterpand gesehen und eine Verbürgung der Zukunft. Hier ist sie Wirklichkeit geworden. Die Zusammenstellung ist

¹⁾ Im Urtext gehört das zweite Hemistich des Verses eng mit dem ersten zusammen. Der Vers lautet: „Siehe, ich und die Kinder, welche mir Jahwe gegeben hat, als Zeichen und Vorbilder in Israel von seiten Jahwes der Heerscharen, der auf dem Berge Zion wohnt.“ Die Übersetzung der LXX hat wiederum das Recht gegeben zu der Verselbständigung des ersten Gliedes. Dort ist das zweite Hemistich durch ein *καί* von dem ersten getrennt: *ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παῖδια, ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός· καὶ ἔσται* (cod. Al. *ἔσται εἰς*) *σημεῖα καὶ τέρατα κτλ.*

darum die Hauptsache. Was der Prophet vorbildlich tut, in Erwartung besserer Tage, indem er sich mit seiner engeren Familie zusammenschließt, sie betrachtend als den Grundstock und den Rest der zukünftigen Heilsgemeinde, das vollzieht der Herr endgültig, die um sich sammelnd, welche Gott zugehören wollen, und mit ihnen vor den Vater tretend.¹⁾ Das geschieht namentlich im hohenpriesterlichen Gebet, an das dies Wort in wunderbarer Weise anklingt (vgl. Joh. 17, 6. 9. 24). Also der Umstand der Nebeneinanderordnung des Lebenden und seiner Kinder ist bestimmend gewesen für die Heranziehung dieses Zitates, aber nicht an sich, sondern in Rücksicht auf das, was dem Zeugen Gottes obliegt, und wie weit er seine Aufgabe als erledigt ansehen kann. Denn darin besteht ja bei der Beziehung zueinander auch der Unterschied: dort Unterpfand, hier Wirklichkeit. In Christus hat diese Nebeneinanderordnung erst volle Realität und Gültigkeit erlangt, da in ihm jegliche Scheidewand gefallen ist. Jesus stellt sich wie kein anderer mit den Seinen, für sie kraftvoll eintretend vor Gottes Angesicht. Darin hat das Bruderverhältnis zu ihm seine tiefste und heiligste Bedeutung. Wir taten somit recht, zu urteilen, daß der Verfasser in dem letzten Zitat auf das Ziel der messianischen Heilswirksamkeit Jesu hinweist, während er in den beiden ersten Anfang und Fortgang desselben berücksichtigte. Die drei Worte stehen im engen Zusammenhang zu dem vorhergehenden Sage, nicht nur nach der Seite, daß sie das Bruderverhältnis dartun sollen, sondern vor allem, daß sie dasselbe in Beziehung setzen zu dem Messiasamte Jesu als des ἀγαθόν. Auf Grund dessen gehören *viós* und *viói* zusammen. Das letzte Zitat insonderheit greift auf das vorher Gesagte zurück. Das Ziel wird damit ausdrücklich als erreicht hingestellt, das Jesu Liebeswerben erstrebte. Gottes

¹⁾ Daß von *πατρία* im Verhältnis zu Gott und nicht zu Christus die Rede ist, ist wohl selbstverständlich. Handelt es sich doch in dem ganzen Abschnitt um die Söhne Gottes.

Heilsabsicht ist zur Verwirklichung gelangt. Die Menschen sind zu dem zurückgeführt, von dem sie ausgegangen sind (vgl. B. 10 und 11). Die Söhne sind in den Schoß des Vaters zurückgekehrt. Auf die Bezeichnung *υἱοί* weist die Heraushebung der *παῖδια* zurück. Ebenso kommt das in Betracht, daß sie als solche hingestellt werden, die Gott ihm gegeben hat. Von ihm sind sie ausgegangen, er gibt sie dem Sohn in seine Hände (vgl. Joh. 6, 37), und dieser führt sie zu ihm zurück. So ergibt sich der Gedankengang als ein in sich geschlossener, und tut sich das Recht dar, hier einen gewissen Abschluß der Darlegung festzustellen.

Die eine Seite der Beweisführung ist erledigt, und zwar die von Gott aus. Von ihm ging die Betrachtung aus, ob und wie weit der Vollzug des Heilswerkes, welcher den Lesern zu so großem Anstoß gereichte, mit Gottes Wesen in Einklang zu bringen ist. Das ist nun erwiesen; die Gnade Gottes ist in ihrer fleckenlosen Majestät dargetan und der Menschen Würdigkeit herausgestellt durch den Hinweis auf ihre Gotteskindschaft. Doch nun bleibt noch die andere Seite übrig. Wir können sagen: das „darf“ ist allen Zweifeln entnommen, darum aber auch das „muß“? War dies der einzige Weg? Mußte Christus leiden? Dem „ἐπρεπεν“ (B. 10) tritt das „ὤφειλεν“ (B. 17) an die Seite,¹⁾ und der Blick wendet sich den Menschen zu. Zu ihrer Heilsfähigkeit als derer, die *υἱοί* sind, gesellt sich die Heilsbedürftigkeit als derer, die, mit Fleisch und Blut behaftet, der Sünde verfallen sind. Neben der hohen Bestimmung, die ihnen eignet, wird ihr Elend berücksichtigt. Nach der inneren Beziehung, die auf Grund des *ἀγιαζεν* zwischen Subjekt und Objekt des Erlösungswerkes statthat, wird der äußere Zusammenhang hervorgehoben, der sich durch die Naturbeschaffenheit ver-

¹⁾ Eod. (S. 33): *ὤφειλεν* ist unverkennbar parallel mit *ἐπρεπεν*; letzteres blickt auf Gott, dieses auf die Sache.

mittelt, und das Tun Christi erst voll verständlich macht. Das geschieht in den folgenden Versen.

Vers 14—15: Da nun die Kinder Blut und Fleisch gemein haben, erhielt auch er selbst in annähernd gleicher Weise daran Anteil, damit er durch den Tod vernichtete den, der die Gewalt des Todes hat, das ist den Teufel, und er befreite die, welche ihr ganzes Leben hindurch durch Todesfurcht in Knechtschaft gehalten waren.

Die Anknüpfung mit *οὖν*, allgemeiner Art wie sie ist, bestätigt das, was wir sagten. Sie tut dar, daß sich hier ein neues Glied der Beweisführung anfügt, und die andere Seite des Bildes berücksichtigt wird. Dabei soll aber der enge Zusammenhang, in dem der neue Gedanke zu der vorhergehenden Ausführung steht, nicht außer acht gelassen werden. Er ist angedeutet durch die Übernahme des Ausdrucks *τὰ παιδία*. Die Objekte des Erlösungswerkes, wie sie vorher mit dieser intimeren Bezeichnung als das Ziel desselben hingestellt sind, werden des näheren in Betracht gezogen und auf ihre Naturbeschaffenheit hin angesehen. Damit soll die Art des Vollzuges erklärt werden. Sie haben Blut und Fleisch gemein. Diese treffende Übersetzung Delitzsch's gibt allein den Sinn voll wieder. Denn vor allem ist die Verbindung mit dem Verbum *κοινωνεῖν* zu beachten. „*Κοινωνεῖν* wird im Neuen Testament meist mit dem Dativ der Person oder Sache, mit der jemand in Gemeinschaft tritt, konstruiert, oder wie hier mit dem Genitiv der Sache, in deren gemeinschaftlichen Besitz jemand gelangt, und dem Dativ der Person, mit welcher man die Sache gemeint hat.“¹⁾ Tritt der Genitiv der Sache hinzu, so darf im allgemeinen der Dativ der

1) Vgl. Delitzsch, S. 80.

Person nicht fehlen. An unserer Stelle ergänzt sich der letztere von selbst: *ἀλλήλοις*. Er fehlt, weil er wohl selbstverständlich zu sein scheint. Das, was sie miteinander gemein haben, steht im Vordergrund.¹⁾ Es ist Blut* und Fleisch. Diese Umschreibung der menschlichen Natur, entsprechend dem nachbiblischen Hebräisch: *דם בשר*, ist nicht ungewöhnlich.²⁾ Die Materialität derselben wird derart gekennzeichnet. Nur ist eigentümlich, daß, wie sonst nur Eph. 6, 12, der Begriff des Blutes voraussteht.³⁾ Das ist wohl darauf zurückzuführen, daß es sich hier um den Gegensatz von Leben und Tod handelt. Wenn das Leben durch den Tod abgelöst wird, vollzieht sich der Wandel speziell im Blute. Das Blut ist nach dieser Anschauung der Sitz des Lebens. In ihm pulsiert es. Wer Anteil an dieser Art des Lebens haben will, muß vor allem des Blutes teilhaft werden. Das Blut stellt ja auch in erster Linie das Band dar, welches die Menschheit in sich zusammenschließt, wie auch wir von den Banden des Blutes zu reden pflegen. Im Blut vermittelt sich das Leben von Mensch zu Mensch. Es ist hier an die Wendung zu denken (Act. 17, 26): *ἐποίησεν ἐξ ἐνὸς αἵματος πάντων ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντός προσώπου τῆς γῆς*. Auch das kommt hier in Betracht. Denn wie sich aus der Wahl des Verbums ergibt, hat der Gedanke der engen Verflochtenheit der Menschen untereinander den Ton. Die Blutsgemeinschaft bedingt vor allem ihre Zusammengehörigkeit. Sie sind dadurch unzertrennlich verbunden und stellen eine große Einheit dar. In dieselbe kann nur eintreten, wer sich diesen Existenzbedingungen unterzieht. Ihre Geschichte und ihr Geschick ist mit demselben unauflöslich verknüpft. Für unser Verständnis des Zusammen-

1) Das Perfect *κεκοινωνήκεν* hebt den Tatbestand der unerschütterlichen Naturordnung heraus.

2) Vgl. Matth. 16, 17; 1. Kor. 15, 50; Gal. 1, 16.

3) Diese Lesart, bei der *αἷμα* voransteht, ist die richtige; die andere rezipierte, bei der *σάρξ* die erste Stelle hat, ist augenscheinlich der herkömmlichen Ausdrucksweise nachgebildet.

hangs, wie wir es hier darzulegen versuchen, ist dieser Gedanke nicht gleichgiltig. Die Menschheit als solche kommt in Betracht, wie sie sich aber als die Summe vieler einzelnen darstellt. Mit ihr hat es der Messias zu tun. Für sie ist er bestimmt, und zu ihr tritt er in Beziehung. Was darum das verbindende Element derselben bildet und sie zusammenhält, vermag auch ihn allein in diese Gemeinschaft zu bringen. Als zweites steht daneben $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$. Sie bildet zusammen mit dem $\alpha\acute{\iota}\mu\alpha$ die Basis des menschlichen Daseins. Sie hat ihre Wichtigkeit, da ja in dieser Betrachtung das Problem des auf Erden wandelnden und im Fleisch erschienenen Messias gelöst werden soll. In den Ohren der Leser wird dieser Hinweis also seinen besonderen Klang gehabt haben, zumal nachher von den Versuchungen die Rede ist, welchen die Menschheit ausgesetzt ist (B. 18), und auch sonst die Schwachheit, die dem Fleisch anhaftet, in ähnlichem Zusammenhang besprochen wird (vgl. 4, 15; 5, 2). Sollte nicht auch hier bei der Wendung $\alpha\acute{\iota}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ καὶ σαρκός nebenbei an die Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit der menschlichen Natur gedacht sein, besonders da der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen im Mittelpunkt steht, und das Fleisch in enge Verbindung mit dem Tod gebracht wird? ¹⁾ $\Sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ haben ist die Eigenart des Menschen.

Dadurch, daß Jesus $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ annahm, hat er sich der menschlichen Genossenschaft angeschlossen und hat sich unter die Gesetze der menschlichen Natur begeben. $\text{Μετέσχεν τῶν αὐτῶν}$, er erhielt Anteil daran, ward derselben teilhaftig. Die Gleichheit der Natur wird damit ausgesagt, die Jesum mit der Menschheit verband. Es handelt sich um sein volles Eingehen in die menschliche Daseinsweise. Eine Verstärkung erhält dieser Gedanke durch den Zusatz: παραπλησίως . Nach der Annahme der Majorität dient derselbe nicht zur Beschränkung, sondern zur starken Pointierung. Er hebt die möglichst große Annäherung

¹⁾ Steef (S. 326 f.) bespricht ausführlicher den biblischen Sprachgebrauch.

hervor. Die Fleischwerdung hatte in einer Weise statt, daß „ganz nahe kommend“ die Gleichheit sich ergab, und Jesus in die nächste Verwandtschaft mit den Menschen trat. Es ist allerdings in dem Ausdruck angedeutet, daß die Gleichsetzung nicht unbedingt gilt, und daß es immer zu beachten ist, daß hier der Gottessohn, wie er Kap. 1 geschildert ist, Mensch geworden ist. Der Unterschied bleibt auf alle Fälle. Er läßt sich nicht ganz verwischen.¹⁾ Darauf liegt aber nicht der Nachdruck. Sondern die andere Seite, daß jener ein so äußerst verschwindender und fast völlig aufgehoben ist, hat den Ton. Wie nahe das Verhältnis ist, kommt dabei in Betracht.²⁾ Welch innigen Zusammenhang stellt die gemeinsame Naturbeschaffenheit her! Doch wozu? mit welcher Abzielung?

Der Finalsatz bringt die Hauptsache. Er läßt die eigentliche Lösung erwarten, und tut dar, wozu die Menschwerdung die Bedingung war. Die Ausdrucksweise ist merkwürdig prägnant. Wenn es heißt, „damit er durch den Tod den Gewalthaber des Todes vernichtete,“ so ist augenscheinlich dieser Satz in Verbindung mit dem vorhergehenden in zwei zu zerlegen: damit er den Tod erlitt und durch den Tod den Teufel besiegte.³⁾ Der Tod setzte die Menschwerdung voraus und erreichte die Überwindung des Teufels. Das wird zunächst als ein Faktum hingestellt und erhält die Bedeutung eines Glaubenssatzes. Es wird lediglich auf den Punkt hingewiesen, der die Erniedrigung Jesu

¹⁾ S. Weiß, S. 84; Keil, S. 76; Soden, S. 30: *παράνλ.* drückt nicht sich bedeckende Gleichheit, sondern nur Gleichartigkeit aus.

²⁾ Mit Recht ist der Ausdruck von den Rvb., insbesondere von Chrysostomus, Theodoret u. a. den Dolceten gegenüber in Anwendung gekommen.

³⁾ Hofmann weist (S. 134) allerdings mit Recht darauf hin, daß lediglich dasteht: *διὰ τοῦ θανάτου*, und nicht *διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ*. Er sagt: „Der Tod heißt es, nicht sein Tod, also der Tod als daseiender, welcher ihm aber nicht anders Mittel sein konnte, das zu tun, was er tun sollte, als daß er ihn erlitt.“ Es hängt das mit Hofmanns ganzer Anschauung zusammen, wie sie schon bei der gleichen Wendung (B. 9): *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* zur Geltung kam (s. daselbst).

verständlich macht. Das ist der Tod. Ist das richtig, daß dieser dem Teufel als dem Gewalthaber über den Tod die Macht nahm, so wird das ganze Lebenswerk Jesu mit einem Schlage erklärt. Die enge Beziehung tritt hier hervor, in der das Teilhaben an der menschlichen Natur und das Sterben zueinander stehen. Dieselbe ist stark zu berücksichtigen. Es ist zu betonen, daß die Menschennatur nicht an sich in Betracht kommt, sondern als solche, welche den Tod zur Folge hat und zu ihm hinführt. Die Menschennatur in ihrer Hinfälligkeit und in ihrem Verflochtensein mit dem Todesverhängnis steht in Frage. Wodurch sie diesen Charakter bekommen hat, und wie dies zerstörende Element in sie hineingekommen ist, das wird dabei nicht erörtert. Von der Sünde und der Macht derselben, welche diese Wirkung hervorgerufen hat, ist noch nicht die Rede. Darum ist es aber nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser an sie gedacht, und sie sich im geheimen seinem Gedankengange verwoben hat. Wir dürfen sie aber nicht als Glied unserer Beweisführung verwenden, sondern müssen uns auf das beschränken, was feststeht. Das eine haben wir gefunden: Mensch sein und Sterben liegt auf einer Linie. Wer Mensch wird, ist damit dem Todeschicksal ausgeliefert. Und umgekehrt, um zu sterben, mußte Jesus in die menschliche Daseinsweise eingehen und Blut und Fleisch annehmen, als deren Folge der Tod erscheint. Auf der anderen Seite steht die Charakterisierung des Teufels als desjenigen, der über den Tod Gewalt hat. Der Teufel heißt *ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου*.¹⁾ Inwiefern? Auch hier wird in der Regel sofort das Moment der Sünde hereingebracht und gesagt, daß der Teufel nicht unmittelbar, sondern mittelbar diese Gewalt ausübe, und zwar durch die Sünde, durch die er die Menschen

¹⁾ Eine durch die Wendung wohl nicht gerechtfertigte Fassung ist die, welche Ehrard (S. 111) vorschlägt. Er nimmt *τὸ κράτος* absolut und *τοῦ θανάτου* als Gen. subj., in dem Sinne: „den, der die Gewalt, die der Tod über uns ausübt, in seinen Händen hält.“

dem Strafgericht des Todes überliefere.¹⁾ Ein so entscheidender Gedanke hätte aber zum mindesten angedeutet werden müssen. So wie sie hier lautet, ist die Wendung vielmehr einfach dahin zu verstehen, daß der Tod als das Machtgebiet des Teufels angesehen wird. Wie er es ist, der den Tod in die Welt gebracht hat — allerdings durch seine Verführung — so übt er andauernd mittelst desselben seine Herrschaft aus und sucht durch denselben die Menschen in seine Gewalt zu bringen.²⁾ Der Tod ist als der Gegensatz zum Leben vor allem dem willkommen, welcher der Zerstörer κατ' ἐξ. ist. Wie alles Gottwidrige gehört auch dieses in sein Ressort, das er ausnützt, um die Menschen sich zu unterwerfen. Dadurch, daß Jesus nun den Tod auf sich nahm, hat er sich ganz unter die Macht des Satans begeben und hat umfassend die Bosheit desselben an seinem Leibe sich austoben lassen. Dadurch allein vermochte er ihn zu überwinden.³⁾ Indem er alles über sich ergehen ließ, was die menschliche Natur in ihrer eigentümlichen Verfehrung mit sich brachte, und sich nichts davon schenkte, konnte er sich allein als der Sieger erweisen. Sich ganz dem Feinde ausliefern und doch nicht unterliegen, das war der Sieg. Der Gedanke tritt von selbst ergänzend hinzu, daß er nicht im Tod blieb. Derselbe ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang, er kommt auch später verschiedentlich zur Sprache; er ist aber hier nicht von Wichtigkeit.

¹⁾ Theophylakt: τὸν διάβολον, ὃς ἐκράτει τοῦ θανάτου· πῶς; διὰ τῆς ἀμαρτίας· ἐπειδὴ γὰρ ἀμαρτάνειν ἐποίει τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς πρώτης ἐκείνης παρακοῆς, αὐτὸς ἦν ὁ τὸν θάνατον δημιουργήσας, ὡσπερ τινὶ στρατιῶτῃ καὶ ὄπλῳ ἰσχυρῷ χρώμενος κατὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως (vgl. auch Soden, S. 29). Lesenswert ist zu dieser Frage nach der Gewalt des Teufels über den Tod Tholuds¹ kurzer dogmengeschichtlicher Überblick (S. 158 ff.).

²⁾ Bleek weist diese Anschauung von der Gewalt des Teufels über den Tod (S. 334 ff.) als eine dem späteren Judentum nicht ganz fernliegende nach, die sich im Anschluß an den Bericht vom Sündenfall (Gen. 3) habe bilden können (vgl. Sap. 2, 24; Apok. 20, 2).

³⁾ Vgl. Niehm, S. 557 ff.

Dem Verfasser kommt es nur darauf an, darzutun, wie der Tod im besonderen die Macht des Satans erkennen läßt; indem Jesus darum den Tod erlitt, begab er sich in das Gebiet des Feindes; nur in dessen eigenen Grenzen konnte er ihn überwinden.¹⁾ Wir bleiben damit bei dem einfachen Wortlaut stehen. Auf den Tod als denjenigen Punkt, an dem die Entscheidungsschlacht geliefert werden sollte, ist das Hauptaugenmerk gerichtet, und es stellt sich das eigentümliche Resultat heraus: Gerade, was für die Leser den eigentlichen Anstoß ausmachte, der Tod, das ist nicht nur etwas, das nicht im Widerspruch steht zu Jesu messianischer Herrlichkeit, sondern das im Gegenteil gerade seine Siegermacht offenbart und ihn als den Befreier zur Erscheinung bringt.²⁾ Im Tod bewährt er sich als der Herr über alle und alles.

Von diesem Gedanken aus verstehen wir es, wie der Autor sich so einfach hat ausdrücken können, zumal wenn wir den engen Zusammenhang berücksichtigen, in welchem Menschennatur und Todesleiden zueinander stehen. Vor allem kommt so auch das Verbum *καταργεῖν* zu seinem vollen Rechte. *καταργεῖν*, zusammenhängend mit *ἄργον ποιεῖν* = *ἄεργον ποιεῖν*, bedeutet ja wörtlich: unwirksam machen, außer Tätigkeit setzen. Dem Teufel ist die Gelegenheit genommen, seine Macht zur Geltung zu bringen; denn der Tod hat in dieser Beziehung seine Bedeutung verloren. Satan arbeitet wohl noch im geheimen, aber all sein Tun hat die Kraft eingebüßt und bleibt ohne nachhaltigen Erfolg. Das besagt *καταργεῖν*. Das Doppelte liegt darin, daß von jenem noch mancherlei Anstrengungen gemacht werden, daß dieselben aber alle vergeblich sind und nicht das erreichen, was sie wollen. Der Teufel ist von seinem Thron gestürzt, der auf des Todes Säulen ruhte.

¹⁾ Hofmann (Schriftbeweis II, 1, 274): „das Äußerste bestehend, worin sich Satans Vermögen erschöpfte, hat ihn Jesus um sein Vermögen gebracht.“

²⁾ Bengel bemerkt dazu in seinem Gnomon: *διὰ τοῦ θανάτου, paradoxon* — Jesus mortem passus, vicit; diabolus mortem vibrans succubuit.

Damit ist aber auch das andere gegeben, was in Vers 15 ausgesprochen wird, daß die auf diese Weise befreit wurden, welche durch Todesfurcht ihr ganzes Leben hindurch in Knechtschaft gehalten wurden. Auch hier liegt der Nachdruck auf dem Todesgedanken. Derselbe steht im Mittelpunkt. Auch hier könnte des näheren gefragt werden, wodurch diese Furcht vor dem Tod hervorgerufen ist, und müßte dann auf die Macht der Sünde und das böse Gewissen hingewiesen werden. Doch davon spricht der Verfasser nicht. Er stellt es als eine allgemein zugestandene Tatsache hin, daß die Todesfurcht das Menschengeschlecht beherrscht, ja daß dieselbe dem menschlichen Leben das besondere Gepräge gibt und ihm ihren Stempel aufdrückt. Der Tod ist der Herr, der die Menschen in Knechtschaft hält; seine unheimliche, zerstörende Macht wird empfunden; die Gottwidrigkeit desselben haftet im Bewußtsein, und der Zusammenhang, durch den er darum mit der gottfeindlichen Macht, dem Teufel, steht. Das ist das einzige, was der Verfasser hier in Betracht zieht. Damit ist aber auch das ganze Elend des menschlichen Lebens ausgesagt, die Not, in der sich die Erdenöhne befinden, und die sie nicht zu einem wahren, vollen, ungestörten Lebensgenuß kommen läßt. Es heißt: διὰ παντὸς τοῦ ζῆν. Der substantivierte Infinitiv ist eigentümlich. Er hebt wohl hervor, was vor allem Beeinträchtigung unter diesen Umständen erfährt. Die Lebensbetätigung wird so gehemmt; es kommt nicht zu einer freien, schönen Lebensentfaltung. Überhaupt, was Leben ist, gelangt nicht zu seinem Recht. Es ist eine gebrochene, verkümmerte Existenz, welche der Mensch seit Eintritt des Todes führt, mehr ein dumpfes, resigniertes Vegetieren, als ein Leben. ζῆν steht dem θάνατος gegenüber. Wie anders nimmt sich so die tatsächliche Sachlage zu der vorher im Anschluß an Psalm 8 geschilderten Bestimmung des Menschen aus! Er, der sein Haupt frei erheben soll, der, wie es dort hieß, zur Ehre und Herrlichkeit ausersehen ist, dem eine Krone winkt, zieht als Sklave seinen

Weg, in Knechtschaft gehalten, von der Furcht gebeugt.¹⁾ Die Schilderung geht augenscheinlich darauf aus, den Gegensatz möglichst scharf zur Geltung zu bringen, und zwar den Gegensatz zwischen dem, was sein sollte, und dem, was ist. Dort ist er als *δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένος* ins Auge gefaßt, hier als *δουλείας ἔνοχος*. Schon diese Beziehung, vor allem aber die Wortstellung, spricht unbedingt dafür, *ἔνοχος* mit *δουλείας* zu verbinden, und nicht, wie sonst auch vorgeschlagen wird, *δουλείας* mit dem Hauptverbum *ἀπαλλάττειν*, und *ἔνοχος* mit dem Dativ instrumenti *φόβῳ θανάτου* zusammenzunehmen.²⁾ Es kommt so eine leichtere und einfachere Gedankenverbindung zustande, und wird der springende Punkt besser herausgehoben. *Ἐνοχος*, abgeleitet von *ἐνέχομαι*, gehalten, darunter verhaftet, schuldig, verfallen, kann sowohl mit dem Genitiv, als auch mit dem Dativ konstruiert werden.³⁾ Im Neuen Testament hat vornehmlich das erstere statt. Hier ergibt sich der Sinn: die Todesfurcht verurteilt sie zur Knechtschaft und hält sie darin als in einer Haft gefangen. Aus diesem Zustand galt es die Menschheit zu befreien. Sie soll aus dieser verzweifelten Lage herausgerissen werden. Das konnte natürlich nur geschehen dadurch, daß die Todesfurcht von ihr genommen wurde. Das trat aber sofort ein, sobald der Tod das Grausige verlor, wie es in Christi Tod geschah. *Διὰ τοῦ θανάτου* gehört ebensogut zum zweiten Gliede, wie zum ersten. In Christi Tod war die Macht des Todes bezwungen. Er stand nicht mehr da als der Allbezwinger. Er hatte den Messias nicht in seinen Krallen festhalten können. Das vollzog sich aber erst, und das wurde erst deutlich dadurch, daß

¹⁾ vgl. Schlatters Beschreibung (Erläuterungen zum Neuen Testament, 2., S. 59).

²⁾ Es fällt hier vor allem die im Hebräerbrieft ja nicht ungewöhnliche rhytmische Gliederung des Satzes auf, namentlich am Schluß des Verses: *ἔνοχοι ἦσαν δουλείας* (vgl. Blas, Der Hebräerbrieft, sein Text und Rhythmus).

³⁾ *ἔνοχος* c. Gen. findet sich Matth. 26, 66; Mark. 3, 29; 14, 64; 1. Kor. 11, 27; Sat. 2, 10 — c. Dat. nur Matth. 5, 21 ff.

Christus selbst in den Tod ging. Christi Todesleiden war nötig, weil sonst auch die Todesfurcht nicht fortfiel. Beschreibt das erste Glied des Finalsages also mehr die objektive Seite der Wirkung, welche Christi Tod mit sich brachte, so tut das zweite Glied das subjektive Ergebnis dar, welches aus dem ersten heraus und auf Grund desselben im Menschen statthatte, wie im Blick auf diesen Sieg die innere Befreiung erfolgte und ein Aufatmen durch die Reihen der Menschheit ging. ἀπαλλάττειν bedeutet ja ursprünglich aus einem Zustand in den anderen versetzen und bekommt von da aus den Sinn: erlösen, befreien. Der ganze Vers vereint sich demnach darin, die Notwendigkeit des Todes Christi zu erhärten, und zwar, wie wir zum Verständnis im Auge behalten müssen, vom Zustand des Menschen, von seiner die Erlösung erheischenden Beschaffenheit aus, als deren schrecklichster, aber auch charakteristischster Auswuchs der Tod in Betracht gezogen wird. Um die Menschen in seine Gemeinschaft zu ziehen, mußte Christus in ihre Gemeinschaft eintreten und mußte die äußerste Konsequenz derselben über sich ergehen lassen, das ist den Tod, zumal sich in demselben der Druck konzentrierte, welcher auf dem menschlichen Geschlecht lastete. Weil dieses von der Todesmacht und damit von des Teufels Macht in Knechtschaft und in innerem Bann gehalten ward, mußte das Erlösungswerk an diesem Punkte einsetzen. Nur dieses und nur so viel will der Verfasser in den Versen 14 und 15 sagen. Zur Bestätigung dient das folgende.

Vers 16: Denn nicht wohl Engel nimmt er sich an, sondern eines Abrahams samens nimmt er sich an.

Er hatte die, um die es sich handelt, in dem vorhergehenden Vers mit ὅσοι eingeführt: so viele. Das dient nicht zur Einschränkung oder zur Abschwächung, sondern zur näheren Charakterisierung. Die Art derer, welche in Betracht

kommen, wird hervorgehoben; was das für welche sind, auf die Christi Handeln abzielt.¹⁾ Auf gleicher Linie liegt es, wenn hier der Artikel fortfällt, bei dem näheren Hinweis auf die Objekte. Den Ton erhält in gleicher Weise die Beschaffenheit jener. Es sind nicht Engel, auf die es abgesehen ist, sondern Same Abrahams. Damit ist gesagt: nicht solche sind gemeint, welche Engelnatur an sich haben und Engeleristenz führen, sondern solche, welche als Abrahams Same der Vergänglichkeit und der Todesfurcht unterworfen sind. Die Hauptbeziehung geht natürlich auf den Tod, der als menschliches Geschick angesehen und als solcher im Blick auf die Engel negiert wird. Er erscheint speziell als Folge der menschlichen Natur in ihrer Verfehlung. Daher wird mit *δηπου* die Selbstverständlichkeit dieser Aussage herausgehoben.²⁾

Was uns nun bei dieser Gegenüberstellung vor allem von Bedeutung ist, das ist die Erkenntnis, daß wir recht hatten, von vornherein zu Beginn dieses Abschnittes den mit Stillschweigen übergangenen Gegensatz — nicht Engeln, sondern wem? (B. 5) — nicht einfach dahin zu bestimmen, daß der Sohn als solcher nach Kapitel 1 gemeint sei, sondern ihn weiter zu fassen und die Möglichkeit offen zu lassen, daß ebensogut an die Menschheit gedacht sei, oder, wie wir es dann näher formulierten, an den Sohn in den Söhnen und an die Söhne im Sohn, vom Verständnis des engen Zusammenhangs aus, in welchem Sohn und

¹⁾ Die Verbindung *τούτους ὅσοι* ist ungewöhnlich; sie begreift sich nur, „wenn nicht betont sein soll, daß die so Beschaffenen allesamt Gegenstände der Handlung seien, sondern daß sie diejenigen zum Gegenstande habe, welche allesamt so beschaffen sind“ (Hofmann, S. 135). Soden bemerkt treffend (S. 32): *ὅσοι* individualisiert wie *παντός* B. 9.

²⁾ Luther trennt verkehrterweise mit vielen vor ihm und nach ihm dies *δηπου* und kommt, *που* auf eine Stelle des Alten Testaments beziehend, zu der Übersetzung: nirgend nimmt er die Engel an sich. *δηπου* steht in der klassischen Gräzität bei affirmativen Sätzen immer als Versicherungs- und Beteuerungs-Partikel, zur Bekräftigung, daß es doch nicht anders sein noch anders angesehen werden kann (vgl. Bleek, S. 347).

Söhne zueinander stehen. Das bestätigt sich uns hier. Denn es ist doch auffällig, daß hier so ohne weiteres die beiden miteinander verglichen werden, die Engel und der Same Abrahams. In Rücksicht darauf ist es einfach ausgeschlossen, daß zunächst der spezielle Gedanke an den Sohn vorgelegen haben soll. Die Rückverweisung an das frühere ist deutlich. Fast eine Art von Wortspiel liegt vor gegenüber B. 5. Das kann aber nur stattfinden, wenn dort die Gegenüberstellung ähnlich vorausgesetzt war wie hier. Das ist der Fall von der Fassung aus, die wir der Wendung gaben. Dieselbe wird dann nicht verschoben oder unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt, sondern nur das eine Moment, das in ihr enthalten war, wird in den Vordergrund gerückt und wird dadurch als ihr anhaftend deutlich gemacht. Wir können vielleicht sagen: in dem ersten Teil, da der Söhne hohe Bestimmung zur Sprache kam, und ihre Gottzugehörigkeit hervorgehoben wurde, die im Sohn den höchsten Repräsentanten in einzigartiger Weise hatte, da trat die eine Seite des Vergleiches mehr heraus, — nicht Engel, sondern der Sohn —, hier, da die Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit der Heilsobjekte erwogen, und ihre Heilsbedürftigkeit vergegenwärtigt wird, macht sich von selbst die andere Seite mehr geltend — nicht Engel, sondern die Söhne. Daraus erhellt, daß die ganze Ausführung getragen ist von der Beziehung des Sohnes zu den Söhnen.

Eine andere Beobachtung, die wir hier festlegen müssen, geht dahin, daß die Bezeichnung *σπέρμα Ἀβραάμ* ohne weiteres eintritt in Rücksicht auf die, von denen hier die Rede ist. Wie sie aber gerade vorher beschrieben sind, handelt es sich um die Menschen an sich. Es hieß ja auch vorher (B. 9), daß Christus *ὑπὲρ παντός* den Tod gekostet habe. Menschheit und Same Abrahams werden somit gleichgesetzt. Geschieht das im partikularistischen oder universalistischen Sinne? Das heißt: ist das Prädikat „Same Abrahams“ geistig zu verstehen, im Blick auf die Heilsgemeinde als solche, welche Erbin geworden ist des

alttestamentlichen Besitzes, oder ist die Anschauung herauszulesen, daß nur das Judentum in Betracht komme, durch das hindurch und in dessen Mitte allein das Heilsgut erlangt werde? So, wie die Gedankenverbindung einfach und natürlich lautet, ergibt sich das erstere. Des Verfassers Blick schweift über Israels Grenzen hinaus; sein Horizont ist nicht beschränkt. Jedoch ist darum nicht die Folgerung zu ziehen, daß er hauptsächlich oder ausschließlich Heidenchristen vor sich gehabt habe, denen gegenüber die übertragene Verwendung ohne weiteres verständlich war. Es kommt vielmehr in Rücksicht darauf nun noch das andere Moment in Betracht, daß hier doch nicht die geistig-religiöse Anlage der Objekte des Erlösungswerkes im Vordergrund steht oder etwa ihre theokratische Vergangenheit, sondern im Gegenteil ihre rein menschliche, natürliche Beschaffenheit, und es doch nicht heißt σπέρμα Ἀδάμ, sondern σπέρμα Ἀβραάμ. Es sind darum eher solche Leser in Betracht zu ziehen, auf welche dies beides zutrifft, die Same Abrahams ebenso ihrer natürlichen Abstammung, wie ihrem religiösen Besitz nach sind.¹⁾ Das sind aber Judenthristen. Die, um welche es sich handelt, kommen sowohl als schwache, hinfällige Menschen in Betracht, welche der Todesfurcht unterworfen sind, als auch als diejenigen, welche Ziel des Heilswirkens Jesu sind (vgl. B. 11). In dem doppelten Sinne ist allein das Judenthristentum Same Abrahams, ohne daß darum, wie gesagt, im Anschluß an das Vorhergehende der Verfasser das Heil auf dieses konnte begrenzt wissen wollen. Nicht nur vor der vornehmlich judenthristlichen Gemeinde war diese Frage nicht der Erörterung bedürftig, als auch weist uns der Brief vielleicht in eine Zeit, da dieselbe schon nicht mehr eine so brennende war, und die Teilnahme der Heiden am Heil für mehr oder weniger selbstverständlich

¹⁾ Kähler gebraucht den Ausdruck (S. 5): Die Gemeinde Gottes im Fleisch (vgl. Keil, S. 78).

galt.¹⁾ Vor allem aber ist das zu berücksichtigen, was sich durch diesen ganzen Abschnitt hindurchzieht, nämlich wie eng dies beides für den Autor in sich verbunden ist, Schöpfung und Erlösung, Weltverband und Heilsanstalt miteinander gegeben sind. Das hat für unsere Betrachtung den besonderen Wert, daß wir von neuem erkennen, wie der Zusammenhang zwischen dem Sohn und den Söhnen nicht ein äußerlich begründeter, sondern ein innerlich vermittelter war, daß der erstere sich an die letzteren gewiesen sah, auf Grund seines Berufes, der hier des näheren gekennzeichnet wird als ein *ἐπιλαμβάνεσθαι*, als ein hilfreiches Erfassen.²⁾ Weil das Ziel desselben Menschen und nicht Engel waren, darum war ein derartiges Inverbindung-treten mit jenen seitens des Erlösers notwendig, wie es vorher geschildert ist und wie es nachher noch näher ausgeführt wird.

¹⁾ Ähnlich urteilt Zimmer (S. 126). Nur will er in einer für jene Zeit unwahrscheinlichen Weise den Autor selbst verantwortlich machen und ihn als einen solchen hinstellen, der sich selbst nicht der Ungenauigkeit seiner Ausdrucksweise bewußt war. Mit Recht wird aber in derselben ein Argument gegen die Autorschaft des Paulus gesehen.

²⁾ Es ist höchst eigentümlich, wie lange sich das falsche Verständnis dieses Begriffes *ἐπιλαμβάνεσθαι* erhalten hat, daß er bis in das sechzehnte Jahrhundert hinein dahin gefaßt worden ist: „er nimmt nicht die Natur der Engel an.“ Die Unmöglichkeit dieser Übersetzung leuchtet ein (vgl. Tholuck, S. 194). — Was ferner den bisweilen hervorgehobenen Widerspruch betrifft, der zwischen dieser Aussage und der Kol. 1, 20 bestehen soll, da von der Versöhnung die Rede ist als einem Geschehen, das, über die Menschheit hinausreichend, das ganze Weltall umspannt, also auch die Engel trifft (vgl. Günemann, S. 115), so hebt sich derselbe, wenn wir beachten, daß dort lediglich von der über die Grenzen der Erde hinaus sich erstreckenden Wirkung der an den Menschen geschehenen Erlösung die Rede ist, hier hingegen speziell das Ziel derselben hervorgehoben wird. Dort handelt es sich um den schließlichen Erfolg, welcher auf Grund des Zusammenhangs, in dem die einzelnen Teile des Weltorganismus zueinander stehen, nicht an der Stätte haften bleibt, da sich die Erlösung vollzieht, sondern weiter geht; hier wird das entscheidende grundlegende Motiv erwogen. Die Menschheit als im Mittelpunkt des Weltverbandes stehend ist das eigentliche Ziel des Heilswirkens Christi — so hier B. 10 —, weil sie aber im Mittelpunkt steht, kann ihr Erleben nicht ohne Einfluß sein auf die andere Kreatur; sie wird in dasselbe mit hineingezogen — so Kol. 1, 20.

Dabei ist das Präsens zu beachten, in dem das Verbum steht: *ἐπιλαμβάνεται*. Es kennzeichnet Jesu zeitloses Tun, wie es ihm von jeher eigentümlich sein Wesen bestimmt und seine Erscheinung begründet. Als ein *ἐπιλαμβάνεσθαι* charakterisiert sich durchgehend Jesu Verhalten; darin geht sein Messiasberuf auf und mit ihm sein Messiasdasein. Das gilt nicht nur für die Vergangenheit, für Jesu einmal vollbrachte Leistung, die in seiner Menschwerdung und dem daraus sich ergebenden Todesleiden lag, sondern auch ebensogut für die Zukunft, für das, was er in der Gegenwart in der Unsichtbarkeit für die Seinen tut. Darauf richtet sich im folgenden der Blick. Nach dieser Seite geht unter anderem der Gedankenfortschritt. Das Präsens *ἐπιλαμβάνεται* bildet den Übergang. Es steht den weiteren Ausdrücken *ἰλάσκεσθαι τὰς ἀμαρτίας* und *βοηθῆσαι* nahe und weist auf Jesu gegenwärtiges Wirken im Himmel hin.

Vers 17—18: Deshalb mußte er in allen Stücken den Brüdern gleich geworden sein, damit er ein barmherziger und ein treuer Hoherpriester würde bei Gott, zu sühnen die Sünden des Volkes. Denn worin er selbst versucht gelitten hat, kann er denen, die versucht werden, helfen.

Auffällig ist die Einführung des Hohenpriesterbildes, wenn es auch nicht so völlig unvermittelt und unvorbereitet auftritt, wie vielfach behauptet wird, vor allem für judenchristliche Leser nicht. Die Gedanken, die sich vorher mit dem *ἐπιλαμβάνεσθαι* und mit dem *ἀγιάζειν* (V. 11) verbanden, führten wohl darauf. Später kommt dies Institut zur ausführlichen Behandlung (4, 14 ff., besonders seit Kap. 8 ff.). Hier taucht diese Beziehung nur sporadisch auf. Sie hat augenscheinlich für den Autor ihre große Wichtigkeit. An sie ist darum anzuknüpfen. Dem Priestertum und im besonderen dem Hohenpriestertum lag die

Vertretung der Gemeinde vor Gott ob; es hatte Gebet und Opfer vor Gottes Thron zu bringen. Der Hohepriester hatte namentlich die Sündopfer für das Volk darzubringen (Lev. 4, 13—21), und speziell das große Sündopfer für die Gesamtsünde am Versöhnungstage (Lev. 16). Seine Berufsaufgabe ging dahin, die Verbindung der Menschen zu Gott hin zu vermitteln. Es läßt sich erwarten, daß nach der Seite hin die Bewertung dieses Bildes in unserm Brief statthat. Dem dient der ausdrückliche Zusatz zur Bestätigung: τὰ πρὸς τὸν Θεόν (vgl. 5, 1). Derselbe ist eigentümlich und daher sicher nicht unabsichtlich. Er besagt: in der Beziehung zu Gott, eigentlich genauer: in den Angelegenheiten der Beziehung zu Gott. Ist das, was damit ausgesagt ist, nicht selbstverständlich und in dem Begriff des ἀρχιερέως eingeschlossen? Weshalb tritt es noch besonders hinzu? Es soll augenscheinlich das Moment hervorheben, auf das es dem Verfasser bei der typologischen Bewertung dieses Bildes ankommt. Es genügt nicht, zu meinen, daß unterschieden werde zwischen dem Hohenpriester als Menschen und als Amtsträger¹⁾ — was sollte nach dieser Seite hin der Hinweis hier für eine Bedeutung haben! — es wird vielmehr der Nachdruck darauf gelegt, daß es sich beim Hohenpriestertum um den Verkehr mit Gott handelt. Der Blick ist nach oben gerichtet. Es konnte ja auch an innergemeindliche Angelegenheiten gedacht werden oder an die Beziehungen der Menschen untereinander, wie sie teilweise im Opferwesen zur Geltung gelangten. Demgegenüber wird betont, daß beim Hohenpriestertum nur das Verhältnis zu Gott in Betracht kommt. Nur was dieses erfordert, soll dadurch beleuchtet werden. Das ist aber für den Gedankengang von großer Bedeutung. Wir sahen ja, im Mittelpunkt steht der Hinweis auf die Bestimmung der Menschen als der *νιοί*, wie diese sie an Gott und an die Gemeinschaft mit ihm bindet. Das ist ihre *δόξα*. Weshalb zur

¹⁾ So Delitzsch, S. 93.

Berwirklichung derselben Christi Menschwerdung nötig war, das war die Frage, die zuletzt erhoben wurde. Diese Beziehung des Menschen zu Gott und die Art ihrer Wiederherstellung schwebt dem Verfasser andauernd in Gedanken vor. Hat er zuerst gezeigt, was von seiten des Menschen aus auf Grund seiner Naturbeschaffenheit als der Haupthinderungsgrund erscheint, als dasjenige Moment, was sie nicht die Gemeinschaft mit dem Vater finden läßt, und hat er dabei die Todesfurcht in den Mittelpunkt gestellt, die, eine Folge ihrer vergänglichen Fleischesnatur, sie gefangen hält und sie nicht zur Ruhe noch zur ungestörten Verbindung mit Gott gelangen läßt, und die es darum zu heben galt, — so berührt er nun dem gegenüber das, was seitens Gottes in Betracht kommt, und was von Gott aus gesehen seinen freien Verkehr mit der Menschheit hindert. Das ist die Sünde. Sie wird natürlich auch mit der Naturanlage der Menschheit in Zusammenhang gebracht. Sie erscheint aber hier in der Beurteilung Gottes, weil sie ihrer den Zusammenhang zwischen Gott und Menschen störenden Wirkung nach ins Auge gefaßt wird. Sie bildet für Gott die Scheidewand, die ihn von der Menschheit trennt, und sie zu beseitigen, wird als die Hauptaufgabe des Hohenpriesters hingestellt. Gerade von dem Gesichtspunkt aus wird derselbe in die Betrachtung eingeführt, und wird die Beziehung nach oben hin, zu Gott, τὰ πρὸς τὸν Θεόν, als das für ihn entscheidende Moment hervorgehoben. War vorher gleichsam der Blick von oben nach unten gerichtet, so wendet sich jetzt der Blick rückwärts von unten nach oben und wird das beleuchtet, was die obere Welt von der unteren trennt — vorher, was die untere von der oberen fern hält, beides, sofern es seine Begründung in der Menschennatur hat, und darum die Menschwerdung Christi erklärt, das ὤφειλεν derselben herausstellend. Der Gedankengang ist damit auch von diesem Gesichtspunkt aus durchsichtig. Auch der Anlaß zu der Bewertung des Hohenpriesterbildes an dieser Stelle liegt zu Tage. Was er mit

der Sünde und für die Sünde zu tun hat, und wie er dazu da ist, durch Aufhebung dieses störenden Faktors das getrübtete Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Welt wiederherzustellen, das macht ihn geeignet, hier zur Illustration des entscheidenden Gedankens zu dienen.

Daß wir ein Recht hatten, denselben in der Beziehung auf die Sünde zu finden, das bestätigt die weitere Bestimmung, die sich anschließt, und mit der das Tun des Hohenpriesters des näheren charakterisiert wird: *εις τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας.*¹⁾ Da wird also der Ton darauf gelegt, daß es sich bei diesem Amt vornehmlich um Sündenfühne handelt. Dieser Hinweis steht im Mittelpunkt. Er gibt das Vergleichungsmoment an, welches das hohepriesterliche Walten in Beziehung zu dem Handeln Christi stellt. Das ist deswegen wichtig, weil, wie sich hier nicht zeigen läßt, wie aber eine genaue Untersuchung der späteren Ausführung über das Hohepriestertum Christi im Hebräerbrieff dartun würde, sonst ein anderer Gedanke dabei im Vordergrund steht. Das, was sonst, Kap. 4, 14 ff. und von Kap. 8 an, in dieser Beziehung berücksichtigt und zum Vergleich herangezogen wird, ist der Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste zur Beleuchtung von Christi Himmelfahrt und seiner sich daraus ergebenden Unsichtbarkeit, wobei die Sündenfühne nur Nebensache ist. Hier hat sie den Ton, und das erweist ihre

¹⁾ Daß es heißt: *τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*, daß also speziell von Israels Sünden die Rede ist, das liegt auf gleicher Linie wie die Aussage im vorhergehenden Verse, wo speziell der Same Abrahams als Objekt des Gnadenwaltens Jesu hingestellt wurde (vgl. 7, 27; 13, 12). Das dazu Gesagte ist zu vergleichen. Es wird hier von neuem deutlich, daß der Brief sich vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, an damalige Juden richtet. „O λαός ist aber nicht das israelitische Volk als solches, aber auch nicht schlechtweg die neutestamentliche Gemeinde, sondern die Gemeinde der Heilsgeschichte“ (Hofmann, S. 142). Nur so versteht es sich, wie der Begriff auch ohne weiteres auf die neutestamentliche Gemeinde angewendet werden kann (7, 11; 9, 7).

Bedeutung in diesem Zusammenhang.¹⁾ Die Verbindung ist deswegen näher in Betracht zu ziehen.

Das Verbum *ἰλάσκεσθαι* ist eigentümlich. Es findet sich im Neuen Testament außer an dieser Stelle nur noch Luk. 18, 13; es ist also schon wegen der seltenen Verwendung interessant. Dazu kommt die besondere Konstruktion, mit der es verbunden wird. Als Objekt tritt hier eine Sache hinzu, und zwar die, welche als der eigentliche Hinderungsgrund erscheint für die Betätigung dessen, was das Verbum in sich schließt. Daraus folgt unmittelbar, daß dieses nicht seinen ursprünglichen Sinn behalten hat. In der Profan-Gräzität bedeutet es nämlich, sich jemanden geneigt machen, und zwar vorzugsweise in religiöser Beziehung, in Rücksicht auf die Götter, die es zu versöhnen, d. h. umzustimmen gilt. Der Gedanke ist nun sofort ein anderer, wenn das Objekt in dieser Weise wechselt. Nicht von einer Einwirkung auf Gott ist mehr die Rede; nicht das Verhalten Gottes zu den Menschen soll eine Umgestaltung erfahren, obwohl natürlich die Beziehung auf ihn darum doch bestehen bleibt, und in dem vorhergehenden Hinweis *τὰ πρὸς τὸν Θεόν* genügend hervorgehoben ist. Jedoch der entscheidende Gesichtspunkt ändert sich. Er wechselt mit dem hinzugefügten Objekt: *τὰς ἀμαρτίας*. Auf ein Tun an der Sünde kommt es hinaus. Darin ist eine grundlegende Differenz zum Gebrauch der Profan-Gräzität zu sehen. Dieselbe bedarf der Erklärung. Wir haben uns klar zu machen, daß, wie Delitzsch sich gut und prägnant ausdrückt, das Wort „griechisch geformt, aber hebräisch gedacht ist“.²⁾ Die Anlehnung an das hebräische Verbum *כָּפַר* ist offensichtlich. Dieses

¹⁾ Es ist daran zu denken, daß Jesus selbst Röm. 3, 25 als *ἱλαστήριον* eingeführt wird = *כִּפּוּרִים* (vgl. Hebr. 9, 5). An das, was der Hohepriester im Allerheiligsten zu tun hat, an die Besprengung der Bundeslade, erinnert darum wohl die Wendung: *ἰλάσκεσθαι τὰς ἀμαρτίας*. Auf die Frage in betreff des *ἱλαστήριον* hier näher einzugehen, ist unmöglich.

²⁾ Delitzsch, S. 95.

ist in der LXX mit ἐξιλάσκεσθαι wiedergegeben. Namentlich an unserer Stelle kommt die Erinnerung daran zur Geltung. An das, was כָּפַר bedeutet, ist anzuknüpfen, wollen wir den vorliegenden Gedanken feststellen. Dasselbe besagt ursprünglich „decken, bedecken“. Es liegt also ein ganz anderes Bild vor, als bei dem Begriff ἰλάσκεσθαι, und dieses Bild ist maßgebend für die Konstruktion. Wir brauchen an und für sich nicht nach einem weiteren Grund zu forschen. Es ist ja sicher, daß beidemal eine ganz verschiedene Anschauung von dem Wesen und der Bedeutung der Sühne vorliegt, und es hat große Wahrscheinlichkeit, was Cremer in seinem Lexikon dazu sagt, daß der Unterschied sich dahin bestimmen läßt, daß in der profanen Auffassung von der Sühne der Gedanke an das Tun des Menschen im Vordergrund steht und dieselbe als eine Leistung angesehen wird, und daß hingegen sie nach biblischer Vorstellung als eine Gabe, und zwar eine Gabe seitens Gottes erscheint.¹⁾ Es ist im letzteren Falle eine von Gott eingefetzte Institution, bei der sich

¹⁾ Vgl. Cremer⁹, s. v. ἰλάσκεσθαι. Hofmann formuliert (Schriftbeweis II, 1, 227): „ἐλάσκομαι wird weder in der Septuaginta noch im Neuen Testament von einer Leistung gebraucht, durch welche der Mensch Gott zu gnädiger Gesinnung bestimmt. Entweder bezeichnet es, medial gebraucht, eine gnädige Selbstbestimmung Gottes, oder, wenn es transitiv steht, hat es die Sünde zum Objekt und bezeichnet ein Tun, durch welches dieselbe aufhört, Gott ungnädig zu machen.“ Delitzsch bringt wohl mit Recht dies auch in Verbindung mit der Inkongruenz, die zwischen alttestamentlichem Opfer und seinem Zweck besteht, insofern als tierischen, dinglichen Opfern keine Sühnkraft innewohnt, und sie nur durch eine provisorische, akkommodationsweise getroffene Veranstaltung Gottes zu Sühnmitteln gemacht seien. Das habe aber auch keine Bedeutung für Christi Opfer, da auch in bezug auf dasselbe es zuträfe, daß Gott nicht der zu Versöhnende, sondern der Versöhnende sei. Gottes Gnade und Liebe kämen also auch bei dieser Wendung von neuem zum Ausdruck. Die Wendung ist darum nicht ohne weiteres zu identifizieren mit der, welche sich 1, 3 findet: καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιεῖσθαι. Der Unterschied geht weiter, als wie ihn Sodan (S. 34) bestimmt: das einmal sei der aufzuhebende Gegensatz Unreinheit (1, 3), das anderemal Trennung von Gott (2, 17). Vielmehr ist 1, 3 mit dem Morist der im Tod einmal vollzogene Akt gemeint, hier das andauernde Tun des himmlischen Hohenpriesters.

Liebe und Gerechtigkeit begegnen. Dies haben wir hier nicht näher zu erörtern. Dazu bedürfte es einer eigenen Untersuchung. Zu bemerken ist nur, daß dies *λάσκεισθαι* hier als das besondere Tun des Hohenpriesters hervorgehoben wird. Es wird dann natürlich an den Opferritus des Versöhnungstages gedacht sein. Warum aber dieser ausdrückliche Hinweis statthat, ist klar. Er fügt sich nicht als eine nebensächliche Bemerkung in die Beweisführung ein; er stellt ein entscheidendes Glied derselben dar, indem der Hauptfaktor zur Sprache kommt, der vornehmlich die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen untergrub und die letzteren nicht zu ihrer Bestimmung gelangen ließ. Wir sahen ja, wie darauf schließlich der Gedankengang hinauskam. Wie wir vermuteten, hat dem Verfasser in dem letzten Teil seiner Ausführungen andauernd diese Beziehung auf die Sünde in Gedanken vorgeschwebt, und lag auch kein Anlaß vor, dieselbe als vermittelndes Glied direkt zu ergänzen, so stellte sie sich doch, wie von selbst, immer wieder ein und trat zur Erklärung hinzu. Die beiden Fragen gehörten zwar nicht unbedingt zur Ausführung, mußten sich aber im Anschluß daran dem Leser aufdrängen: woher der Teufel im Tode und über den Tod diese Macht besitzt, und was das innerste Motiv zu der Todesfurcht sei? Die Beantwortung der Frage führt ohne weiteres auf die Berücksichtigung der Sünde. Dieselbe stand als einer der entscheidenden Faktoren im Hintergrund der Betrachtung. Sie ist das eigentliche Verderben, indem sie den Tod herbeigeführt und in ihm dem Teufel die Macht in die Hände gespielt hat. Sie läßt dem Menschen den Tod so furchtbar erscheinen und läßt ihn erzittern bei dem Gedanken an denselben. Sie ist vor allem aber, wie gesagt, dasjenige Moment, das Gott von der Menschheit fern hält. Im Blick auf sie wird es darum noch deutlicher, weshalb der Messias, um seinen ihm obliegenden Beruf erfüllen zu können, Mensch werden und in die menschliche Natur eingehen mußte. Denn der Zusammenhang der Sünde mit der Natur-

anlage des Menschen ist dabei der Ausgangspunkt. Eine erfolgreiche Sündenühne kann darum nur der vollbringen, der sie leistet von der Gleichheit der Verhältnisse aus; und eine wirksame Stellvertretung als des Hohenpriesters vermag nur der auszuüben, der den ganzen Jammer aus eigenster, unmittelbarster Erfahrung kennen gelernt und das offene Auge für die Noth der Brüder bekommen hat. Eine wirkliche Hilfe vermag nur der zu gewähren, der den Menschen gleich geworden ist und sich in denselben Kämpfen befunden hat wie sie, ohne darin zu unterliegen. Diese abschließende, entscheidende Begründung, welche den Schlußstein der Beweisführung bildet, gibt der letzte Vers. Sie ist aber andeutungsweise auch schon in einzelnen Wendungen des vorletzten enthalten.

Es ist vor allem zu beachten, daß hier nicht von dem Sein des Hohenpriesters, sondern von dem Werden desselben die Rede ist: *ἵνα γένηται ἁρχιερεὺς*. Nicht die Ausübung dieses Amtes selbst wird in Betracht gezogen, sondern was ihn dazu befähigte und ihm dazu das Recht gab. Nicht, wie er sein Amt verwaltete — darum handelt es sich erst von Kap. 8 an —, sondern wie er dazu gelangte, das steht in Frage. Die Vorbereitungszeit wird des näheren gekennzeichnet, und als solche Jesu Erdenwandel an dieser Stelle gewürdigt. Das ist von Bedeutung. Wir sagten schon, daß nachher, da ausführlicher dieser Punkt behandelt wird, in dem Vergleich mit dem alttestamentlichen Hohenpriester lediglich Christi Walten im Himmel als des Erhöhten und zur Rechten Gottes Thronenden beleuchtet werden soll.¹⁾ Der Augenblick des Eingehens in das Aller-

¹⁾ Dies wird von den meisten verkannt. Sie meinen, daß nach dem Hebräerbrief auch schon Jesu Selbsthingabe in den Tod als ein Stück seines hohenpriesterlichen Thuns gilt. Doch dem ist nicht so, wenigstens nicht in der späteren entscheidenden Besprechung dieses Amtes. Der Vergleich geht dort nicht nach dieser Seite, sondern vielmehr auf das, was Christi Thun im Himmel und sein Eintritt daselbst bedeutet. Das Opfer wird als Vorbedingung für diesen herangezogen, weil, wie es 3. B. 8, 3 ff.

heiligte und des Tretens hinter den Vorhang wird später in den Mittelpunkt gestellt und daran klar gemacht, was Jesu Ent-rückung in die Unsichtbarkeit der Himmelhöhen, d. i. seine Himmelfahrt, zu bedeuten hat. Von da aus wird es verständlich, warum hier, da die Erniedrigung das Thema des Zusammenhanges bildet, lediglich Bezug genommen wird auf die Aus-bildung zum Hohenpriesteramt,¹⁾ und es bestätigt sich uns, daß des Verfassers Blick dabei der Zukunft zugewandt ist.

heißt, der Hohenpriester nicht ohne eine Gabe vor Gottes Angesicht erscheinen darf, nicht ohne Blut, das er darbringen will, wie es 9, 7 ff. ausgedrückt ist. „Der Tod vermittelte ihm unter diesen Umständen den Eingang in den Himmel und war gleichsam der Schlüssel zu der Himmelstür — ohne daß deswegen etwa eine solche Scheidung vorzunehmen wäre, wie es die Sozinianer wollen, zwischen Schlachtung und Darbringung des Opfertieres, und Jesu Opfertod nur mit dem ersten Alt verglichen werden dürfte. Das besondere Interesse des Autors richtet sich gar nicht bei diesem Bilde auf die Frage nach der Bedeutung des Todes Christi, wenigstens nicht in größerem Umfange. Die sogenannte Bluttheologie hat hier dem Verständnis starken Abbruch getan. Er will daran klar machen in erster Linie, was Jesu Eingang in den Himmel in sich schließt. Wer das nicht zugibt, hat große Schwierigkeit, an unserer Stelle mit *γίνεσθαι* fertig zu werden. So umschreibt es Delitzsch (S. 92) unklar: „Der sich selbst Opfernde ist schon Hohenpriester, aber im Zustand des Werdens, indem ihm erst dieses Selbst-opfer die Möglichkeit des Eingangs in das himmlische Allerheiligste verschafft.“ Auch Hofmanns Verlegenheit, die er (S. 144) in bezug auf diesen Ausdruck deutlich an den Tag legt, rührt nur daher, weil er nicht das Hohenpriestertum Christi, wie es der Hebräerbrief faßt, als Erfolg des in den Anfechtungen bewährten Gehorsams versteht. Er sieht sich gerade dadurch veranlaßt, um das hier schon vorwegzunehmen, in dem folgenden Vers das Partizip *αὐτὸς πεπρασθεὶς* als Nebenbemerkung dem Nachsatz einzugliedern, und nimmt dadurch direkt der Gegenüberstellung die Pointe (s. dagegen Weiß, S. 88, Anm.). Wie vermittelt sich dann in seinen Augen nach des Verfassers Meinung für Jesus die *δύναμις*, helfend einzugreifen? Bloß äußerlich durch das Leiden? Bloß weil er die Leiden hinter sich hat, die er zur Sühnung der Sünden der Heilsgemeinde auf sich nehmen mußte? Fehlt da nicht völlig die innere Beziehung der Gedanken zueinander? — Wichtig wird im großen und ganzen das Verhältnis von Bleek (S. 359 ff.) bestimmt.

¹⁾ Zu vergleichen ist auch der Exkurs, den Kurz im Anschluß an 4, 14 ff. (S. 148 ff.) gibt, über die Anschauung des Hebräerbriefes in betreff des Beginns des Hohenpriestertums Christi. Die Trennung allerdings, die

Ferner ist zu berücksichtigen, was mit Nachdruck hinzutritt, daß er so ein barmherziger und treuer Hoherpriester geworden ist. Wir tun wohl nicht unrecht, beide Attribute, *ελεήμων* nicht weniger als *πιστός*, zu dem Substantivum *ἀρχιερεύς* zu ziehen und nicht etwa das erste für sich zu nehmen, wie einige der Stellung wegen verbinden zu müssen geglaubt haben: damit er barmherzig würde und ein treuer Hoherpriester.¹⁾ Dagegen ist vor allem darauf hinzuweisen, daß es nachher gerade als das Hauptmerkmal eines rechten Hohenpriesters und als seine Haupttugend hingestellt wird, daß er Mitleid haben kann: *δυνάμενος συμπάθειν* (4, 15) und das angemessene Verständnis besitzt für die Nöte und Kämpfe derer, welche ihm anvertraut sind (5, 1 ff.). Allerdings ist es auf der anderen Seite nicht ohne Grund, daß das erste Attribut *ελεήμων* in der Weise für sich allein voransteht. Es erhält dadurch einen starken Nachdruck und ergibt sich als dasjenige Moment, auf das es vornehmlich ankommt, im Blick auf das Hohepriestertum sowohl wie auch für den vorliegenden Gedankengang. Barmherzigkeit gehört in erster Linie dazu. Ohne sie ist dieses Amt ja nicht zu denken. Sie ist die Grundbedingung für dasselbe. Auf ihr beruht die Zuverlässigkeit und Treue des Hohenpriesters. Aus dem ersten Prädikat *ελεήμων* folgt das zweite: *πιστός*. Dasselbe besagt, daß das Amt hier von einem verwaltet wird, der allen Anforderungen, die an dasselbe gestellt werden, entspricht (vgl. 3, 2), und zwar

dort im Anschluß an die Sozinianer, wenn auch von anderen Motiven aus, zwischen den laitalen und den priesterlichen Funktionen beim Opferritus vorgenommen wird, kann in keiner Weise gebilligt werden. Es tritt da wieder der Fehler ein, den es gerade zu bekämpfen gilt, daß im Hebräerbrief eine durchgeführte, theoretische Darlegung des Hohenpriestertums Christi gesucht wird, während doch eigentlich nur eine Hauptfrage, die für die Leser praktisch geworden ist, mittelst des Hinweises auf ein allerdings entscheidendes Moment dieses Instituts beantwortet werden soll.

¹⁾ Gegen Bleek, De Wette, Tholuck, Weiß vgl. Delitzsch, Hofmann u. a. Sollte die Stellung vielleicht auch mit durch den Rhythmus veranlaßt sein? (i. v. S. 80, Anm. 2).

deswegen, weil ihm Barmherzigkeit eignet, auf dem darum unbedingter Verlaß ist. Ihm kann rückhaltlos vertraut werden. Er entspricht dem Ideal eines Hohenpriesters, und trägt so in seiner Person die Garantie des unbedingten Erfolges, den seine Wirksamkeit erwarten läßt. Das liegt in dem Attribut *πιστός*, bei dem an dieser Stelle der Gesichtspunkt der Zuverlässigkeit den der Treue überragt. Als *ἐλεήμων ἀρχιερεύς* ist er *πιστός*.¹⁾ Daraus ergibt sich, daß in *ἐλεήμων* der grundlegende Gedanke enthalten ist. An ihm haftet der Beweis. Nun wäre aber eine solche ganz allgemein gehaltene Bemerkung höchst eigentümlich, daß Christus barmherzig werden mußte, als ob er es nicht schon vorher gewesen wäre, und sich nicht nur so seine Menschwerdung erklärte! Nur in Verbindung mit dem Substantiv wird dies Attribut verständlich, und im Anschluß an jenes hat es den Ton. Die nachdrückliche Versicherung: *ὄφειλεν* nimmt darauf Bezug. Von diesem Gesichtspunkt aus erklärt sich allein die Nötigung, unter der Jesus stand.

Ὁφείλεν steht, wie wir sagten, dem *ἔπρεπεν* (B. 10) gegenüber. Nach dem Nachweis des „Darf“ schließt die Ausführung ab mit dem des „Muß“. Damit ist aber nicht die äußere, mechanische Notwendigkeit gemeint, welche als starre Macht auf Jesus lastete; es ist selbst nicht die innere, ratschlußmäßige Notwendigkeit, die nicht von ihm selber ausging und die als unerbittliches Gebot ihm gegenüberstand — das ist *δεῖ* (Luk. 24, 26) —, sondern es ist mit *ὄφειλεν* die sittliche Verpflichtung

¹⁾ Auf diesen engen Zusammenhang, in dem das Adjektiv *ἐλεήμων* zu dem Substantiv *ἀρχιερεύς* steht, ist der Ansicht Keils gegenüber zu verweisen, der wohl zugibt (S. 83), daß von einem Werden hier geredet werde, aber nicht von einem Werden des Hohenpriesters an sich, sondern des barmherzigen Hohenpriesters, daß das Werden sich also im besonderen auf die Prädikate bezöge, welche dem Hohenpriester beigelegt werden: *ἐλεήμων καὶ πιστός*. Doch für uns ist beides, Substantiv und Attribute, nicht zu trennen. Eins ist mit dem anderen gegeben. Die Barmherzigkeit ist nach dem Hebräerbrief das konstitutive Element des Hohenpriestertums (vgl. 4, 15 f.; 5, 2. 7 ff.).

ausgedrückt, welche mit dem einmal übernommenen Beruf gegeben ist und die darum seiner freien Wahl überlassen war. In der Erlöseraufgabe war das eingeschlossen, was der Typus des Hohenpriestertums zum Ausdruck bringt. Damit, daß er jene ins Werk setzte, ergab sich für ihn auch das, was durch dieses bedingt war. ὤφειλεν betont die aus dem begonnenen Tun sich ableitende Schuldigkeit, die für den Mittler eine um so größere Kraft hatte, weil ja bei ihm das Wirken mit dem Sein so eng zusammenhing. Von da aus erschließt sich der ganze Umfang dessen, was mit ὤφειλεν gesagt ist. Dasselbe bestimmt sich näher als ein ὁμοιωθῆναι τοῖς ἀδελφοῖς κατὰ πάντα. Daß es sich dabei um ein Gleichwerden, und nicht bloß um ein Ähnlichwerden handelt, ist selbstverständlich. Die Pointe würde verloren gehen, wollten wir es nur in der Abschwächung gelten lassen.¹⁾ Die umfassende Gleichstellung mit denen, für die er zu wirken beabsichtigt und bestimmt ist, wird betont. Tritt doch auch die nähere Bestimmung κατὰ πάντα hinzu, die sich im anderen Fall, da wir nur an eine Ähnlichkeit denken, widerspruchsvoll oder wenigstens unberechtigt ausnehmen würde. Sie faßt den Umkreis ins Auge, in dem das ὁμοιωθῆναι gilt, und würdigt die einzelnen Stücke, welche für dasselbe in Betracht kommen, und zwar weniger die Eigenschaften, wie Schwachheit, Hinfälligkeit, Sterblichkeit, als die mit dem Menschsein verbundenen eigentümlichen Erfahrungen, wie Mühsale, Leiden, Kämpfe.²⁾ Alles dies konnte ihm nicht erspart bleiben, es mußte über ihn kommen, wollte er mit Erfolg seines hohenpriesterlichen Amtes walten. Die Lage mußte die gleiche sein, wollte er im Sinne der Brüder und aus ihrem Bedürfnen heraus jener Bitten vor

¹⁾ Gegen Lünemann, S. 116.

²⁾ Chrysostomus, noch weiter gehend, sagt: τί ἐστιν κατὰ πάντα; ἐτέθη, φησὶν, ἐτάφη, ἠθάθη, ἔπαθε πάντα ἅπερ ἐχοῖν, τέλος ἀπέθανεν (vgl. Niehm, S. 315: die ganze Lebensgeschichte Jesu ist der seiner Brüder gleich gewesen; ihr Los war sein Los).

Gott tragen. Der Zusammenschluß mit ihnen, wie er für den Hohenpriester selbstverständlich war, konnte nur erfolgen, falls er herauswuchs aus der Gemeinschaft der Erlebniſſe, und die Erlösungssehnsucht wurde nur von dem mit ganzer Kraft zum Ausdruck gebracht, der unter dem gleichen Druck gestanden und die Not des Lebens kennen gelernt hatte, ohne ihr zu unterliegen und sich in ihr zu verlieren. Da nach dieser Seite hin augenscheinlich der Vergleich geht und er mehr zunächst auf die äußeren Verhältnisse und Situationen Rücksicht nimmt, wie sie durch das Menschsein geschaffen werden, ist es verständlich, daß keinerlei Einschränkung hinzutritt. Wir sahen, daß auch bei der anderen Bestimmung (2, 14): *παραπλησίως* das limitierende Moment im Hintergrunde blieb. Später wird der Unterschied, welcher vorliegt, berücksichtigt, indem in der Parallelstelle (4, 15) der Zusatz hinzugefügt wird: *κατὰ πάντα χωρὶς ἁμαρτίας*. Hier wird derselbe als selbstverständlich vorausgesetzt und mit Stillschweigen übergangen, weil dem Verfasser in unserem Zusammenhang daran gelegen ist, nun erst einmal das Moment der Gleichheit zur vollen Würdigung gelangen zu lassen. Das kann er hier, weil er vornehmlich die äußeren Umstände im Auge hat, dieselben allerdings als Anlässe und Vorbedingungen für die inneren Anfechtungen, die daraus erwachsen, aber darum doch zunächst nur sie selber. Auf die anderen wird erst im folgenden Vers eingegangen.

Denn der Beweis ist allerdings noch nicht geschlossen. Es bleibt noch eine Lücke. Es ist noch nicht gesagt, weshalb und wie sich durch seine Menschwerdung die Kräftigkeit und Wirklichkeit seiner hohenpriesterlichen Stellvertretung vermittelt, weshalb jene nötig war, damit diese eintreten konnte. Diesen Schlußpunkt setzt der letzte Vers dem Beweise auf. Er zeigt, warum es nur auf diese Weise geschehen konnte, und warum es auf dieselbe tatsächlich geschehen ist. Das, was schon in den Prädikaten: *ἐλεήμων καὶ πιστός* angedeutet war, wird nun des

näheren ausgeführt. Jesus konnte nur durch die Menschwerdung hindurch ein barmherziger und treuer Hoherpriester werden, weil er nur auf diese Weise selbst versucht denen, die in Versuchung stehen, wirksame Hilfe leisten konnte, weil er nur so mit Tatkraft und Verständnis nachhaltig sich für sie zu verwenden vermochte.

Die Gegenüberstellung des *πειρασθεῖς* zu den *πειραζόμενοι* steht hier augenscheinlich im Mittelpunkt. Dieselbe stellt das letzte entscheidende Moment fest. Als *πειρασθεῖς* tritt er in die innigste Beziehung zu den *πειραζόμενοι*, und erhält er das Recht, ihre Sache als *ἀρχιερεύς* vor Gott zu führen. Nun ist die Frage nur die, ob das im allgemeinen gilt, ob lediglich die Tatsache der Versuchung gewürdigt wird und den Vergleich bildet, oder ob zugleich auch das Gebiet nähere Berücksichtigung erfährt, auf dem sich dieselbe vollzieht. Das heißt: es gilt sich zu entscheiden, wie das Relativum *ἐν ᾧ* zu fassen ist, ob konjunkional = *ἐν τούτῳ ὅτι*, oder ob als zusammengezogen aus *ἐν τούτῳ ὅ*. Die erstere Annahme ergibt sich zunächst als die näherliegende, da hier ganz allgemein die Rede ist von der Erniedrigung und dem Leiden Jesu, und dies Leiden nun nach der versuchlichen Seite, die es an sich hat, in Erwägung gezogen zu werden scheint. Doch hat es nicht auch für den ganzen Zusammenhang, sowie besonders für die letzte Ausführung seinen besonderen Wert, wenn die Beziehung enger gefaßt wird und sich nach der Seite hin näher präzisiert, nach der sie in Betracht kommt? Gelangt der Gedanke der Gleichheit nicht noch stärker zur Geltung, wenn er auch auf das Gebiet ausgedehnt wird, auf dem die Versuchung statthat? Der Einwurf ist nicht stichhaltig, es müßte dann der Plural *ἐν οἷς* gesetzt sein statt des Singulars *ἐν ᾧ*. Im Gegenteil, auf diese Weise würde sich eine ganz schiefe Vorstellung ergeben, als sollten die einzelnen

1) Vgl. Winers Grammatik⁶, S. 144.

Erfahrungen dieselben sein, und als könnte Jesus nur in all den Stücken helfen, in denen er das Gleiche durchgemacht hat.¹⁾ Diese spezielle Parallelisierung würde eine unmögliche Forderung darstellen. Sie ist sicher nicht gemeint. Ist es darum aber ausgeschlossen, daß im großen und ganzen der gemeinsame Boden hervorgehoben wird, auf dem der Kampf statthat? Wird dadurch nicht die Berührung, die zwischen dem Sohn und den Söhnen statthat, eine stärkere, und die Verbrüderung, um die es sich hier handelt, eine um so innigere? Auch ist zu betonen, daß hierbei noch immer an die Tätigkeit des Hohenpriesters gedacht wird, wie dieselbe auf Sündensühne geht. Von der Verführung zur Sünde ist also die Sprache. Es ist aber sehr fraglich, ob dem Leiden im allgemeinen dieser Einfluß zugeschrieben werden soll, wie es bei der ersteren Annahme herauskäme, ob es wirklich heißen soll, daß er durch das Leiden versucht wurde, und ob nicht vielmehr die Versuchung selbst als ein Leiden hingestellt wird. Es würde dann nicht *πειρασθείς* das übergeordnete Verbum sein, von dem das Relativum abhängt, so daß zu übersetzen wäre: nach dem er versucht worden ist, darin daß er gelitten hat; sondern es würde *πέπονθεν* an erster Stelle stehen und das Partizip *πειρασθείς* die nähere Angabe sein, worin das Leiden bestand, und was dasselbe so verhängnisvoll machte; das ist die Versuchung. Wir haben in dem Falle einfach wiederzugeben: denn worin er gelitten hat selbst versucht, kann er denen helfen, welche versucht werden.²⁾ So erhält der Begriff

1) Gegen Delitzsch (S. 100) vgl. Kurz (S. 112).

2) Das Relativum *ἐν ᾧ* gehört dann zu dem Partizip *πειρασθείς* ebensogut, wie zu dem Verbum *πέπονθεν*. Ja, zu dem ersteren paßt die Verbindung besser, als zu dem letzteren, das eher den Akkusativ *ὃ* erwarten ließe — falls nicht eine Attraktion angenommen wird zu dem zu ergänzenden Demonstrativ *ἐν τούτῳ δύναται βοηθῆσαι*. Jedoch wird es so deutlich, wie die beiden, Partizip und Verbum, in engste Verbindung zueinander zu bringen sind (vgl. Ebrard, S. 119). Gegen Bleeks Fassung (S. 368), der richtig *πειρασθείς* als das entscheidende Verbum nimmt, dann aber von ihm den ganzen Satz *ἐν ᾧ πέπονθεν* abhängig macht, in dem Sinne:

der Versuchung den Nachdruck, und der Gedanke des Leidens tritt nur hinzu, um hervorzuheben, was auch für den Sohn die Versuchung in sich schloß, wie sie nicht lediglich äußerlicher Art war, etwa gar eine Scheinversuchung, sondern wie sie ihn innerlich erfaßte und aufs tiefste erschütterte, Leiden über ihn bringend.¹⁾ Das ist ein im Hebräerbrief nicht seltener Gedanke (4, 14 ff.; 5, 7 f.; 12, 2 f.). Für diese Auslegung scheint aber schließlich die doppelte Erwägung mit den Ausschlag zu geben, einmal, daß es kaum glaublich ist, daß der Verfasser sollte allgemein das Leiden als Versuchung für Jesus hingestellt haben — in ihm hat wohl der Anlaß dazu gelegen, aber es hat nicht an und für sich diese Bedeutung gehabt —, sodann kommt von diesem Gesichtspunkt aus die Spitze mehr zur Geltung, welche dieses Schlußurteil hat. Das, was vorher allgemein von der Gleichheit Jesu ausgesagt ist, wird nun auf den entscheidenden Punkt angewandt, an dem der Wert jener Gleichheit hervortritt. Jesus mußte Mensch werden und Fleisch und Blut annehmen, damit durch diese den Menschen gleiche Existenzweise der Zustand der Versuchungsmöglichkeit geschaffen wurde. Nur auf Grund derselben und des siegreichen Bestehens in den Anfechtungen

versucht in dem, was er erlitt, spricht die Stellung. Kurz's Einwand (S. 113) hingegen, daß auch bei den Versuchungen Jesu nicht bloß von solchen der Unlust, sondern auch der Lust die Rede sei, wird hinfällig, sobald, wie bei unserer Auffassung, gar nicht die Leiden als solche in Betracht gezogen werden.

¹⁾ Tholuck tut wohl nicht unrecht, wenn er (S. 200) bei diesen Versuchungen speziell an die Kämpfe der letzten Tage und Stunden gedacht wissen will. Sicherlich liegt diese besondere Beziehung in der parallelen Stelle 5, 7 f. vor. In Rücksicht auf jene Kämpfe wird es deutlich, wie nicht in erster Linie die Leiden Versuchungen, sondern die Versuchungen Leiden gewesen sind. Nicht daß er leiden sollte, machte in Gethsemane die eigentliche Versuchung aus, sondern die Berggegenwärtigung dessen, was die Menschheit zu tun im Begriff stand, daß sie sich anschickte, da sie den Heiland aus ihrer Mitte stieß, die schwerste, entscheidungsvolle Sünde auf sich zu laden und das Sündenmaß voll zu machen (vgl. Cremer, Gethsemane). Es war eben nicht äußeres Leiden, es waren Seelenkämpfe, die er dort zu bestehen hatte.

konnte die wirksame Hilfe von seiner Seite geleistet werden. Dadurch erwuchs ihm die Fähigkeit und das Recht, sich der anderen, die sich in der gleichen Lage befanden, fürbittend anzunehmen. Es wird damit deutlich, wie der Erdenwandel Jesu unter dem Gesichtspunkt der Ausrüstung zum Hohenpriesteramt angesehen werden kann. Er führte ihn in die Versuchung und löste damit die Kräfte und Gaben aus, die ihm zu dieser Aufgabe benötigten. Erst seitdem und dadurch ist er im vollen Umfange imstande, seinen Beruf auszufüllen. Das, was vorher behauptet worden ist, ist dargetan. Durch Leiden ist Jesus als der Heiland vollendet (B. 10), — wobei die Leiden die besondere Zuspitzung auf das schwerste in seinem Leben, die Versuchungen, erhalten haben. Nun vermag er Hilfe zu bringen. *Δύναται* besagt nicht das äußere, sondern das innere Vermögen, die *potentia animi*, wie Bengel sich ausdrückt (vgl. 4, 15; 5, 2). Nicht daß er die Macht dazu hat, wird betont, aber auch nicht bloß, daß er den Willen zeigt,¹⁾ sondern daß ihm das Recht beimohnt, wie er es sich erworben hat, in dem Kampfe der Versuchung. Dies Recht geht auf ein *βοηθεῖν*, d. h. im Anschluß an das Vorhergehende, auf ein fürbittendes Inanspruchnehmen der Gnade und Barmherzigkeit Gottes für die, welche in dieser Not stehen (vgl. 4, 16) — so wie es dem hohenpriesterlichen Tun eigentümlich ist.²⁾ Die Versuchung liegt hinter ihm — es steht das Partizip *Νορῖστὶ* da: *πειρασθείς*; — er hat sie siegreich zurückgedrängt. Daraus resultiert für ihn die innere Befugnis, nun andauernd deren Sache zu vertreten, welche in derselben Bedrängnis seufzen. Das beidemal an-

¹⁾ So Bleek (S. 370) u. a.

²⁾ Dies *βοηθεῖν* ist im Anschluß an das *ἐλάσσεσθαι τ. ἀ.* zu verstehen; es geht nicht in denselben auf, aber es trifft mit ihm zusammen, insofern als beides sich auf das sühnende Handeln des Hohenpriesters im Heiligtum, also Christi im Himmel bezieht und damit das *ἐπιλαμβάνεσθαι* (B. 16) näher beschreibt.

gewandte Präsenz: *δύναται* und *τοῖς πειραζομένοις* weist auf die ununterbrochene, bis in die Gegenwart reichende Geltung dessen hin, um das es sich handelt. Es liegt darin zugleich ein Appell an die Leser, daß sie sich klar machen, daß ihnen nur geholfen werden kann gerade von dem, der ihnen in seiner Niedrigkeit und in seinem Leiden solchen Anstoß bereitet. In der Versuchung vermag der ihnen nur mit seiner Hilfe und Fürbitte wirksam beizustehen, der selbst sie kennen gelernt hat. Welcher Trost liegt für sie darin, da sie augenscheinlich selbst in schwerer Versuchung stehen!

Vor allem aber ist zu beachten, wie dieser Schlußvers den Beweis auf die Höhe führt, und zwar nach der doppelten Seite, auf die es dem Verfasser in diesem Abschnitt andauernd ankommt, und die miteinander gegeben ist. Einmal ist klar geworden, wie der Menschen Beschaffenheit und Sündenelend Jesu Menschwerdung erforderte, und wie nur dadurch jener Bestimmung zur Verwirklichung gelangte, wie sie nur so zur *δόξα* geführt werden konnten. Damit tritt aber auch zugleich hervor, wie auf diese Weise allein Jesu eigener Beruf sein Ziel erreichte. Für ihn selbst ist das jetzt erst verwirklicht, auf das es mit ihm hinauswollte. Auch für ihn ist erst auf diesem Wege das *δύνασθαι* eingetreten, das Können von dem, was seiner Person und Erscheinung Ziel und Inhalt war. Also auch für ihn ist es nicht ohne Bedeutung gewesen, daß er Mensch wurde und Fleischesnatur an sich nahm — weil eben ihn sein Beruf und mit ihm sein ganzes Sein an die Menschheit wies und an deren Wohl und Wehe band. Die Beziehung, die zwischen dem Sohn und den Söhnen statthat, steht auch hier im Vordergrund. Sie tritt uns entgegen als die des *πειρασθεῖς* zu den *πειραζόμενοι*, welche Gegenüberstellung mit der anderen verglichen (B. 11), mit der des *ἀγιάζων* zu den *ἀγιαζόμενοι*, die Wandlung des Gedankens klar macht, welche hier vorliegt. Beidemale wird mit dem gemeinsamen Verbum das ausgedrückt, was die Einheit ausmacht.

Das, was der Sohn den Söhnen, und was die Söhne dem Sohn sind — dieser Gedanke bietet den leitenden Gesichtspunkt, der des Verfassers Ausführung in diesem Abschnitt durchzieht. Er gibt des Rätsels Lösung an und stellt den Knotenpunkt des Problems dar. An ihm rankt sich der Beweis empor und spitzt sich darauf zu. Er kam gleich zu Beginn in Betracht, da die positive Ergänzung zu der negativen Aussage fehlte (B. 5 ff.) und mit Willen ausgelassen war, insofern als beide Möglichkeiten offen bleiben sollten, den Engeln sowohl der Sohn in den Söhnen, wie die Söhne im Sohn in Gedanken entgegentraten. Derart wurde auch das Zitat angeführt und gewählt, daß der eine wie der andere in gleicher Weise gemeint war. Das bewies insonderheit der Übergang zu der geschichtlichen Erscheinung dessen, in dem das Zitat seine Erfüllung gefunden hat, zumal die ausdrückliche Namengebung für nötig erachtet wurde, so daß sich deutlich zeigte, daß derselbe bisher wenigstens nicht allein berücksichtigt sein konnte. An diesen Punkt der Zusammengehörigkeit des Sohnes und der Söhne knüpfte insonderheit die nähere Ausführung an, indem sie sich nach den beiden Seiten hin auseinanderlegte und sich darauf bezog, wie der Sohn die Söhne zu sich emporhebt und sie so zu der ursprünglichen Bestimmung, die ihnen von Anfang an eignet und die sich gerade in ihm als dem Sohn in ungetrübter Reinheit darstellt, zurückzubringen sucht, d. h. wie er als der *ἀγαθῶν* an ihnen, den *ἀγιάζομενοι*, arbeitet. Dem gegenüber stand, wie das Fleisches- und Todesverderben, in welchem die Söhne sich befanden, den Sohn nötigte, zur Vollbringung seines Heilswerkes sich zu ihnen herabzulassen, um sowohl sie von der Macht des Bösen, in die sie verstrickt waren, zu befreien, als auch auf der anderen Seite, um das Anrecht sich zu erwerben, sie vor Gott zu vertreten. Um sie zu sich emporziehen zu können (B. 10—13), steigt er zu ihnen hernieder (B. 14—18). Das sind die beiden

Seiten des Beweises. Eine kurze Paraphrase des Abschnittes wird uns diesen angenommenen Gang desselben noch deutlicher machen.¹⁾

Paraphrase.

Das Heil ist in der Verkündigung des Sohnes den Menschen zu teil geworden. Es hat seine Verwirklichung erfahren, durch Gottes Zeichen und Wunder bekräftigt (2, 1—4). Dem ist wirklich so. Allen Zweifeln gegenüber, wie sie die Leser geäußert haben, bleibt das bestehen. Denn nicht Engeln hat er die zukünftige Welt, von der hier gehandelt wird, untertan gemacht, nicht denen, welche dem Sohn gegenüber vorher als untergeordnete Wesen geschildert sind, und deren Vermittlung im Verhältnis zu jenem minderwertiger Art ist (B. 5). Dem entgegen steht das Zeugnis des Psalmisten, welcher vielmehr den Menschen preist als Gegenstand der besonderen göttlichen Liebe und als den, welchem eine einzigartige Würdestellung eingeräumt ist (B. 6—7). Nach jenem Wort soll ihm ja alles zu Füßen gelegt werden (B. 8). Wirklich alles? Ist das tatsächlich so? Wir sehen doch nichts davon. Allerdings äußerlich nicht (*ὁραῶμεν*), aber mit dem Geistesauge vermögen wir es zu erblicken. Denn in Jesus ist das Wort in Erfüllung gegangen, und zwar in dem geschichtlichen, als der er den Lesern gerade solchen Anstoß bereitet und in ihnen die Zweifel geweckt hat. Als der Erniedrigte und damit für eine Zeit sogar unter den Engeln Stehende — während er vorher (Kap. 1) als der sie

¹⁾ Zu vergleichen ist hierzu besonders die Paraphrase, welche Kähler gibt in seiner Schrift: Der Hebräerbrief, in genauer Wiedergabe seines Gedankenganges dargestellt und durch sich selbst ausgelegt. Auch Riehm gibt in seinem Lehrbegriff unseres Briefes eine teilweise treffliche Übersicht über den Gedankengang in Kap. 2 (S. 358 ff.). Die Abweichungen, die sich in derselben zu unserer Auffassung finden, können nicht im einzelnen besprochen werden.

Überragende erkannt ist — ist er zu Herrlichkeit und zu Ehre gelangt. Durch das Todesleiden hindurch hat er sich das Ansehen erworben, d. i. die Anerkennung und anbetende Verehrung seitens der Menschen, in der Absicht daß und weil nur so Gottes Gnade sich durchsetzte und einem jeden ohne Ausnahme die Heilsbedeutung des Todes Christi zu gute kam (B. 9). Das wird klar, wenn wir den engen Zusammenhang beachten, der zwischen dem Sohn und den Söhnen besteht; jener gehört zu diesen, wie seine Benennung als des ἀρχηγός τῆς σωτηρίας dardut; er ist als solcher an die gewiesen, die er anführen soll und denen er die Bahn brechen will. Seine Bedeutung geht in diesem Führeramte, d. i. in seinem Erlöserberuf, auf. Daraus ergibt sich, daß dadurch, daß den Söhnen der Weg zur Herrlichkeit erschlossen wurde, damit auch der Sohn an das Ziel seiner Bestimmung gelangte, und umgekehrt. Eins hängt bei der engen Beziehung beider zueinander von dem anderen ab, und eins ist mit dem anderen gegeben. Daraus erhellt, wie geziemend und seinem Wesen entsprechend dieses Tun Gottes war, zumal als desjenigen, der den Einheitspunkt bildet und das A und D, Anfang und Ziel von allem ist (B. 10). Denn das gilt es zu bedenken, daß sowohl der, welcher heiligt, wie die, welche geheiligt werden, in diesem einen ihren gemeinsamen Ursprung und darum ihr Ziel haben, und daß das ἀγιάζειν, welches Tun das Band zwischen ihnen ausmacht, gerade dazu dient, dieses Ziel zur Geltung zu bringen und die erreichen zu lassen, für welche es bestimmt ist (B. 11). Von da aus ist es verständlich, was den Sohn zu den Söhnen zieht, und was ihn veranlaßt, sie ohne Scheu Brüder zu nennen. Es ist sein Beruf, der ihn an sie weist, wie es ähnlich auch schon im Alten Testament mit den Propheten der Fall war. Das Prophetentum ging auf in dem Dienst an den anderen, wie es in den verschiedenen Worten der alttestamentlichen Prophetie zum Ausdruck kommt. Die Ver-

kündigung sollte erschallen in der Gemeinde (B. 12^b); bei äußeren Mißerfolgen und mangelndem Verständnis, wie es für Jesu Erdenwandel ja besonders charakteristisch ist, richtete sich sein Blick vertrauensvoll auf Gott, in der gewissen Zuversicht, daß er ihm doch noch die Herzen zuwenden werde (B. 13^a), und schließlich tritt er mit denen, welche ihm Gott als Früchte seiner Verkündigung gegeben hat, vor den Herrn hin, dankbar für die, welche er gewonnen hat (B. 13^b). Immer ist der Blick des Propheten — das ist der springende Punkt —, immer ist auch der Blick Jesu auf die anderen ihm Unbefohlenen gerichtet. Er gilt nichts für sich, und will nichts für sich sein. Sein ganzes Sein gehört den Brüdern und geht in der Liebe zu ihnen auf. Das ist die eine Seite. Sie ergibt: *ἐπρεπεν*, insofern als Jesu Bestimmung und Bedürfnis sich dahin zusammenfaßt, die Menschheit an das in der Schöpfung in sie hineingelegte Ziel gelangen zu lassen (wie es auch in dem Ausdruck *מְלִאכְתּוֹ* wenigstens dem Urtext nach enthalten war). Darum war es auch für ihn Gnade, daß das Heilswerk zur Erfüllung gelangte. — Doch auf diese Weise?

Die Tatsache ist geklärt, darum aber auch die Art des Vollzuges? Das *ἐπρεπεν* ist verständlich, aber *ὤφειλεν*? Das ist die andere Seite. Da ist die Natur der Menschen zu berücksichtigen, ihre Ausstattung mit Fleisch und Blut, welche das Verderben über sie hereingebracht, sie der Todesmacht und damit der Gewalt des Teufels ausgeliefert hat. Todesfurcht beherrscht seitdem das menschliche Geschlecht. Um dieselbe zu brechen und jene Macht zu vernichten, mußte Jesus in die gleiche Daseinsweise eintreten, weil sie gerade den Fall verursacht hatte, und an ihr das Elend haftete, ja er mußte in den Tod gehen, weil das allein die Stelle war, an der die Überwindung statthaben konnte. Indem er sich voll der feindlichen Gewalt preisgab, war ihm allein die Möglichkeit gegeben, den entscheidenden, endgiltigen Sieg davonzutragen (B. 14—15).

Doch auch Gott gegenüber war das nötig; es ist ja im Auge zu behalten, wessen er sich annehmen soll, des Samens Abrahams, d. i. des zur Heilsgemeinde bestimmten Menschenvolkes. Für das kann er nur dann mit rechter Kraft und mit Aussicht auf Erfolg gleich dem Hohenpriester eintreten, für das kann er mit hohenpriesterlicher Barmherzigkeit und zuverlässiger Berufstreue nur dann Fürbitte leisten, wenn er selbst die Not aus eigener Anschauung kennen gelernt und in den gleichen Gefahren gestanden hat. Gilt es doch für ihn, die Sünden zu sühnen und zu bedecken. Worin er selber Versuchungen erduldet und siegreich bestanden hat, hat er die Fähigkeit und das innere Recht, helfend sich bei Gott für die Brüder zu verbürgen und ihnen dadurch gerade in ihren Versuchungen beizustehen. Und zwar gilt das bis in die Gegenwart hinein, so daß es den Lesern offenbar wird, gegen wen sie in ihren Zweifeln angehen und wessen Hilfe sie sich entziehen. Desjenigen, der sie allein zu schützen und hindurchzuretten vermag, und zwar gerade auf Grund der Tatsachen, die ihnen solche Schwierigkeiten bereiten, und deretwegen ihnen das Messiasium Jesu fraglich erscheint. Damit ist die Spitze, welche die Wendung zum Schluß erhält, offenkundig.

Es ergibt sich folgende Gedankenentwicklung: a) die Einführung des Problems (B. 5—8); b) die Formulierung des Problems (B. 9); c) die Lösung des Problems (B. 10—18), von dem Gedanken der Zusammengehörigkeit aus, die zwischen dem Subjekt und den Objekten des Erlösungswerkes besteht, wie sie α) von Gott aus betrachtet dessen Gnade in bezug auf beide Parteien erkennen läßt und das Geziemende in Gottes Verhalten herausstellt (B. 10—13), und wie sie β) vom Menschen aus gesehen neben dessen Erlösungsfähigkeit seine Erlösungsbedürftigkeit ins volle Licht setzt, in der Knechtung seiner Menschennatur, und von da aus die Nötigung erweist, die für Christus bestand, Mensch zu werden und den Tod auf sich zu nehmen,

um einmal seinen Brüdern Freiheit zu bringen und sodann seines hohenpriesterlichen Amtes vor Gott walten zu können (B. 14—18). Oder: B. 10—13 schildern die Herrlichkeit des göttlichen Heilsplans, und B. 14—18 die Art der Ausführung desselben. Beide Momente schließen sich zu dem Beweis zusammen, wie wenig Recht zu dem Glaubensanstoß besteht, welchen den Lesern die Niedrigkeit und das Todesleiden Jesu bereiten, wie hingegen gerade damit ihnen das Größte und Herrlichste geschenkt ist, das sich ausdenken läßt.

B. Ergebnisse und Folgerungen.

1.

Die Arbeit darf nicht abgeschlossen werden, ohne die Ergebnisse festzustellen und die Bedeutung herauszukehren, welche diese Einzeluntersuchung für das Verständnis des ganzen Briefes hat. Es steht da die Frage im Vordergrund, welchen Zweck der besprochene Abschnitt verfolgt, und wie er sich in den Rahmen des Gesamtschreibens einfügt.

Wir haben die Beobachtung gemacht, mit welcher Sorgfalt und Gründlichkeit der Verfasser hier verfährt und den Beweis führt, wie er Schritt für Schritt das Problem zu lösen und damit die für die Leser bestehende Schwierigkeit zu heben sucht. Es ergibt sich daraus ohne weiteres die Folgerung, welche große Wichtigkeit für ihn wie für die Empfänger diese Darlegung hat, wieviel ihm daran liegt, den streitigen Punkt überzeugend darzutun und den Zweifelnden hierin zur Klarheit zu verhelfen. Wenn wir weiter beobachten, wie sich die ganze vorhergehende Ausführung auf das hier besprochene Thema zuspitzt, und die ersten Abschnitte gleichsam die Präliminarien bilden, die diesen Gegenstand vorbereiten, indem zuerst die These: *ὁ Θεὸς ἐλάλησεν ἐν υἱῷ* ihrer Bedeutung nach und nach dem, was sie in sich schließt und mit sich bringt, besprochen und nun als wahr, als in Jesus zur Wirklichkeit gelangt erwiesen wird, so gehen wir unmöglich fehl, wenn wir den Schluß ziehen, daß dieser Abschnitt im Mittelpunkt wenigstens des ersten Theiles des Briefes steht und den entscheidenden Punkt heraushebt, auf den es für die Leser vornehmlich ankommt.

Die Frage, welche hier beantwortet wird, ist diejenige, welche den Lesern hauptsächlich zu schaffen macht, und über die sie nicht hinauskommen können, durch die sie immer wieder von neuem an der Wahrheit und Wirklichkeit des Evangeliums zweifelhaft werden und in ihrem Glauben Schiffbruch zu leiden drohen. Es ist das die Frage in bezug auf die Knechtsgestalt Jesu und deren Spitze, das Kreuz, die Frage in bezug auf das Infognito des Messias, um es mit Worten Kierkegaards auszudrücken.¹⁾ Soll dies der Erwartete sein, soll der, welcher in so armseliger Erscheinung auftrat und über den Schauplatz des Lebens wandelte, und schließlich den gemeinen Verbrechertod am Kreuz starb, wirklich derjenige sein, welcher der Welt das Heil gebracht hat, kann der tatsächlich als der Sohn Gottes, als der über den Engeln Thronende angesehen werden, der als ein niedriges, einfaches Menschenkind vor den Augen der anderen gestanden hat?

Wenn wir derartig die Frage formulieren, so verstehen wir ein Doppeltes, einmal, wieviel allerdings von der Lösung dieses Problems abhing, wie die Hauptsache darin eingeschlossen, und wie damit unbedingt der Kernpunkt der Ausführung gegeben ist, sodann auf der anderen Seite, daß dies nicht auf ein graues Theoretisieren hinauskommt, auf eine allgemeine Erörterung ohne spezielle Abzielung, sondern eine eminent praktisch-religiöse Frage ist, welche ganz bestimmte Verhältnisse und Bedürfnisse voraussetzen läßt und darum schon eher zu der Annahme eines Briefes, als der einer theologischen Abhandlung führt.²⁾ Dies beides bestätigt sich uns, wenn wir weiter zusehen, welche praktischen Folgerungen der Verfasser aus dem zieht, was er glaubt den Lesern einleuchtend oder wenigstens einleuchtender gemacht zu haben. Wie Kapitel 1 und der erste Teil von Kapitel 2 dazu.

¹⁾ Sören Kierkegaard, Einübung im Christentum, S. 151.

²⁾ Vgl. Jülichers Einleitung in das Neue Testament⁴, S. 118.

gedient haben, den großen Wurf in unserem Abschnitt anzubahnen, so haben die folgenden Kapitel lediglich den Zweck, das Besprochene auszuführen und anzuwenden, so daß es deutlich wird, wie dieser Absatz im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Gerade aber aus den Mahnungen, wie sie sich in Kapitel 3 u. 4 finden, und wie sie vor allem den Ernst der Situation und der durch sie erforderten Entscheidung beleuchten, nachdem sie noch einmal an der Gestalt des Moses klar gemacht haben, was das besagt, daß der Sohn hier gehandelt hat (3, 1—6), aus diesen Erörterungen geht hervor, was der Verfasser durch den gelieferten Beweis zu erreichen hofft. Er denkt nicht daran, eine Belehrung zu erteilen oder ein allgemein interessantes Thema zu behandeln, sondern er ringt um die Seelen derer, an die er sich richtet, und ist darauf aus, sie aus der Lethargie und aus der Gefahr des Verkommens zu retten, daß es ihnen nicht gleich gehe, wie den Juden in der Wüste, welche durch ihr Murren und ihren Widerspruch über sich das Todesverderben herbeizogen. Dieser entsetzliche Ausgang steht dem Verfasser vor Augen und treibt ihn, so ernst und eindringend zu den Lesern zu reden, und macht für ihn das rechte Verständnis gerade dieses Punktes der Niedrigkeit Jesu, welcher das innerste Moment des Zweifels darstellt, so entscheidungsvoll. So sehen wir, welche praktisch-seelsorgerliche Abzielung dieser Beweisführung zugrunde liegt, und wie die vorhergehenden und nachfolgenden Ausführungen sich um dieselbe gruppieren. Die Darlegungen in Kap. 2, 5—18 bringen den entscheidenden, im Zentrum dieses Teiles stehenden Gedanken.

Ja, wir könnten noch weiter gehen und könnten dartun, wie das, was die anderen Teile des Hebräerbriefes enthalten, auf das hier Besprochene zurückgreifen und an dasselbe dauernd anknüpfen. Das läßt sich natürlich nicht im einzelnen nachweisen. Aber eine einfache Erwägung der Tragweite des hier erörterten Punktes läßt das begreifen. Der Anstoß an der

Niedrigkeit und dem Tode Jesu pflegt nicht für sich allein zu stehen. Er ist, veranlaßt gerade durch Leiden, Verfolgungen und ähnliche mit dem Heil scheinbar im Widerspruch stehende Erfahrungen, in der Regel verbunden mit dem Zweifel an der gegenwärtig wirksamen Macht des Evangeliums und Christi. Beides hängt eng miteinander zusammen und liegt auf einer Linie. Wer den Erweis des Christentums nach der Außenseite hin schaut, der wird in gleicher Weise an dem eigenen Leidensstande, wie an der Knechtsgestalt Jesu sich stoßen, und wiederum, wer trotz der Armseligkeit und trotz des Todes, ja gerade wegen des Todes an Jesum als den Erlöser glaubt, dem wird auch sein Allmachtswirken in der Gegenwart von Wichtigkeit sein und feststehen trotz allem, was dagegen spricht. So lag auch die Sache in der Gemeinde oder in den Gemeinden, denen unser Brief gilt. Schwere Leidenszeiten sind über sie hereingebrochen, wie sie namentlich in 10, 32 ff. geschildert werden (vgl. 12, 4 ff.). Sie haben Anfechtungen der schwersten Art auszustehen gehabt. Durch dieselben sind ihre Zweifel von neuem entfacht, und zwar in einer Weise, daß ihnen alles zu entfallen droht und sie die Wirklichkeit des Heiles selbst in Frage ziehen. Weil sie nichts von dem Heil wahrnehmen, und ihnen das Evangelium nur Unheil gebracht zu haben scheint, beginnen sie die Wahrheit desselben zu beargwöhnen. Ihr Mißtrauen geht natürlich in erster Linie gegen die Person Jesu selber als des Trägers der Heilsbotschaft. Ja, die Größe ihrer Bedrängnis und das Übermaß ihrer Not tut sich gerade darin kund, daß sie in ihrer inneren Erregung und völligen Auflösung die Angriffe gegen das Herz des Evangeliums richten und selbst den verleugnen, in dem sich ihnen das höchste Gut darstellte, alles negierend, was sie besaßen und erfahren haben (6, 4 ff.; 10, 29 ff.).

Machen wir uns so die psychologische Entwicklung klar, welche die Leser in die Gefahr des Abfalls und damit an den

Rand des Abgrundes gebracht hat, so begreifen wir auch sofort, wie das, was der Verfasser ihnen in unserem Abschnitt auseinandergesetzt hat, für sie nicht lediglich ein Ereignis der Vergangenheit betrifft und eine bloß geschichtlich interessante Studie ist, sondern wie das aufs tiefste in ihr Leben eingreift und für ihre Gegenwart Bedeutung hat, wie für sie unmittelbar damit gegeben ist, daß der, welcher im Leiden und Tod das Heil besiegelt hat, auch über den Tod hinaus machtvoll wirksam den Seinen hilft und zur Seite steht. Wenn wir nun feststellen würden, daß dieser letzte Gedanke es gerade ist, welcher den Verfasser zu der ausführlichen Verwendung des Hohenpriesterbildes veranlaßt hat, wie sie im zweiten Teil des Briefes vorliegt (4, 14—10, 18), daß er damit nur hat das gegenwärtige, und zwar unsichtbare Wirken des Erlösers als des gen Himmel Gefahrenen klar machen wollen, wie dasselbe sich an seinen Überwindungstod anschließt und sich auf denselben aufbaut, — das nachzuweisen, würde eine gesonderte Abhandlung erfordern,¹⁾ — wenn wir uns derart die Beziehung des zweiten Teiles zum ersten verdeutlichen, so geht uns vollends das Licht darüber auf, was das in sich schließt, daß nachgewiesen ist, daß Jesus als der Erniedrigte der durch das Todesleiden Erhöhte ist, daß er gerade aus der verachteten, armseligen Stellung, die er auf Erden eingenommen hat, sowie aus dem schwachvollen Kreuzestod andauernd das Recht und die Macht entnimmt, für die Seinen kraftvoll einzutreten. Nach der Seite ist es nicht ohne Bedeutung, daß auch schon in unserem Abschnitt eine Andeutung auf das Bild vorliegt, in das die späteren Ausführungen eingekleidet werden sollen, nämlich in den Worten (B. 17): *ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν*. Wir haben gesehen, was diese Aussage im

¹⁾ Vgl. die Andeutungen in meiner Dissertation: Die Verborgenheit Jesu als des Messias, das Problem des Hebräerbriefes.

Zusammenhange des Gedankenganges besagen will, und wie sie sich demselben einfügt. Es bleibt aber trotzdem eine merkwürdige Erscheinung, daß der Autor vorgehend schon hier dies Bild einführt. Dasselbe würde sich in der plötzlichen und vorübergehenden Erwähnung höchst eigentümlich ausnehmen, wenn nicht schon die bestimmte Absicht bestanden hätte, es später ausführlich zu verwenden. Es muß nun ein besonderer Grund vorgelegen haben, daß dasselbe hier schon berührt wird. Das erklärt sich daher, daß es dem Verfasser wichtig ist, von vornherein den engen Zusammenhang herauszuheben, der zwischen Jesu Erdenleben und seinem gegenwärtigen hohenpriesterlichen Wirken besteht, wie er namentlich der Not der Leser gegenüber seine große Bedeutung hat. Eines ist ohne das andere nicht zu denken. Jesu Niedrigkeit führt zu seiner Hoheit. Jesu Wandel und Wirken auf Erden gibt dem in der Erhöhung seinen Inhalt und seine Kraft, wie es auf der anderen Seite in ihm seine Ergänzung und Krönung findet. Das kommt nachher noch verschiedentlich zur Sprache (vgl. bes. 8, 3 ff. und 9, 12 u. 14). Das ist aber auch hier schon in dem Hinweis auf die Art seiner Ausrüstung zum Hohenpriestertum angedeutet, und das tut dar, wie auf den Tod und das Kreuz mit vorausgehendem Erdenleiden alles hinausläuft, und von ihm als dem Zentrum ein Licht über das ganze Tun Jesu vorwärts und rückwärts fällt. So dienen diese Erwägungen dazu, zu erweisen, welche entscheidende Bedeutung dieser Abschnitt für den ganzen Brief hat. Es läßt sich sogar sagen, daß durch den Nachweis der Heilsbedeutung, welche der Knechtsgestalt und dem Kreuze Jesu eignet, die entscheidende Schwierigkeit, die für die Leser besteht, gehoben ist, und daß, haben sie jene erst erfaßt, damit der Schleier von ihren Augen fällt und durch den grauen Nebel der Zweifel die Sonne der Herrlichkeit Jesu hindurchzubrechen beginnt. Alles, was sich daran anschließt, ist nur Erweiterung dieses Gedankens, oder sind Folgerungen, die daraus gezogen werden. Also nicht das

Thema des Hohenpriestertums Christi macht, wie in der Regel behauptet wird, den entscheidenden Ausgangspunkt des Briefes aus, sondern die Frage nach der Heilsbedeutung des Todes Christi, wie sie allerdings als bis in die Gegenwart hinein reichend an jenem alttestamentlichen Institut nachgewiesen wird. Der überschriftartige Ausspruch: *ὁ Θεὸς ἐλάλησεν ἐν υἱῷ*, der an den Anfang des Briefes gesetzt ist (1, 1), bildet die Grundthese des Schreibens. Er hat seine Verwirklichung gefunden in der Erniedrigung und dem Tode Jesu. Das wird in unserm Abschnitt nachgewiesen. Darin liegt die fundamentale Bedeutung desselben.

2.

Neben der Stellung, welche unser Abschnitt im Zusammenhang des ganzen Briefes einnimmt, ist als zweites Ergebnis das zu beachten, was wir ihm über die Bedeutung des Begriffes *υἱός* entnehmen können. Es wird aus ihm vor allem klar, welche entscheidende Wichtigkeit dies Prädikat in der Theologie des Verfassers hat, aber nicht nur in der Theologie, sondern, können wir sagen, überhaupt in seinem religiösen Leben. An dem *υἱός*-Gedanken sucht er den Lesern klar zu machen, was Jesus ist, was ihn auf die Erde und in den Tod getrieben, und was er durch denselben erworben hat. In der *υἱός*-Bezeichnung umschließt sich ihm der ganze Reichtum der Person wie des Werkes Christi. An der Hand dieses Begriffes hat er hier seinen Nachweis geführt. Darin steht aber dieser Abschnitt nicht für sich allein da. Damit schlägt er den Grundakkord des Briefes überhaupt an. Wir hörten denselben schon erklingen in dem, was am Anfang des Briefes steht: *ὁ Θεὸς ἐλάλησεν ἐν υἱῷ*. Wir würden ihn aber beim Durchgehen des Schreibens noch verschiedentlich vernehmen, so gleich im folgenden Kapitel, da der *υἱός*-Name von neuem die Herrlichkeit und einzigartige Stellung des Erlösers beleuchtet und ihn feiert gegenüber Moses,

dem *θεράπων*, der dem *οἶκος* zugehört und einverleibt ist, während Christus als der *υἱός* über dem *οἶκος* steht (3, 5). Ferner wird auch das Amt des *ἀρχιερέως* zu der *υἱός*-Qualität, welche Jesu eignet, in Beziehung gesetzt, und das eine als mit dem anderen gegeben und von diesem sich ableitend nachgewiesen (5, 5). Nur der *υἱός* ist fähig und ist dazu bestimmt, das voll in sich zur Geltung zu bringen und zu verwirklichen, was das Hohepriestertum will. Deswegen tritt er auch als der *υἱός εἰς αἰῶνα τετελειωμένος* den menschlichen Hohenpriestern mit ihrer Schwachheit und Gebrechlichkeit gegenüber (7, 28). Alle diese Stellen beweisen, welche entscheidende Rolle dies Wort *υἱός* im Hebräerbrief spielt. Wer erfasst hat, was dasselbe bedeutet, versteht damit, wer und was Jesus ist. Darum bestimmt der Autor auch die Gefahr, in welcher die Leser nach seiner Ansicht stehen, und die Tragweite des Abfalls, den er kommen sieht, dahin, daß sie im Begriff sind, den Sohn mit Füßen zu treten (*τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατεῖν*, 10, 29 vgl. 6, 6). Daß sie den Sohn so verächtlich zu behandeln sich anschicken, das macht ihr Verderben aus.

Sehen wir, wie sich dieser Gedanke durch den ganzen Brief hindurchzieht, so ergibt sich uns von neuem, welche wichtige Stelle unser Abschnitt im Gefüge der Gesamtausführung hat. Denn das ist doch auch zu beachten und gehört dahin, wie gerade dieser Begriff des *υἱός* es ist, welcher den dort gegebenen Beweis beherrscht und den springenden Punkt desselben darstellt. Es hat fast den Anschein, als sei derselbe mit besonderer Rücksicht auf die in jenen Versen zur Sprache kommende Schwierigkeit im Brief derart in den Vordergrund gerückt worden. In bezug auf sie findet er wenigstens die stärkste Verwendung.

Darum ist unser Abschnitt aber auch nach der Seite hin wichtig, zu zeigen, was für den Autor in diesem Prädikat des *υἱός* enthalten ist. Er tut dar, daß dasselbe nicht lediglich als

eine spekulative Spielerei beurteilt werden darf, so mannigfaltige Verwendung es auch findet. Christi Sein und Wirken wird am ehesten auf diese Weise dem Verständnis vermittelt. Die verschiedenen Beziehungen, in die er durch dasselbe gestellt ist, kommen darin zur Geltung. Als der *viós* gehört er Gott zu, wie den Menschen, steht er sowohl auf seiten dessen, von dem er herstammt, und dem er wie kein anderer zu eigen ist, als auch auf seiten derer, an die er sich gewiesen sieht; als *viós* ist er darum der wahre, vollkommene Offenbarungsmittler. Das eine, daß er den Menschenkindern sich einreicht und sich ihnen als Bruder anschließt, indem er sich nicht schämt, sie Brüder zu nennen (2, 11), das tritt darin hervor, daß die anderen ebensovoll die Bezeichnung der *viói* erhalten. Was ihm in absoluter und darum einzigartiger Weise gebührt, haben sie auch in erweitertem Sinn zu eigen: die Gotteskindschaft. Gerade dieses Ineinander von Jesu Sohnschaft und der Menschen Kindschaft bildete ja, wie wir sahen, das Grundelement des in unserem Abschnitt geführten Beweises. Als *viós* ist er mit den *viói* verbunden und sieht er sich an sie gewiesen, und gerade weil sich in ihm als dem *viós* κατ' ἑξ. das, was mit diesem Begriff ausgesprochen ist, vollkommen darstellt, ist er berufen dazu, die darin angedeutete Bestimmung der Menschen in ihnen zu verwirklichen. Wenn wir diesem Gedanken nachgehen, so ergibt sich uns die Erkenntnis, was dieses Wort nach des Verfassers Anschauung nach der einen Seite in sich schließt, wie darin die Aufgabe gezeichnet ist, die Jesus hat, daß es mit dem Begriff des *viós* sofort gegeben ist, daß er nicht für sich allein bleiben kann, sondern daß er aus sich heraustritt und sich an die wendet, denen als den *viói* auch das göttliche Siegel auf die Stirn gedrückt ist, in denen aber dies göttliche Ebenbild seine ursprüngliche Reinheit verloren hat und darum wieder hergestellt werden muß. Das Amt des Erlösers ist dem *viós* als solchem eigen, und nur er ist tüchtig dazu; nur er entspricht voll den

Anforderungen desselben. Der Name ist also messianisch zu verstehen: *ὁ Θεὸς ἐλάλησεν ἐν υἱῷ*.

Damit fällt aber das andere Moment nicht fort, und ist die andere Seite nicht außer acht zu lassen, daß Christus als der *υἱὸς* in gleicher Weise Gott zugehört und auf dessen Seite steht. Ja, das ist für den Verfasser das erste Moment. Jesus ist der *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*; er wird es nicht erst, er ist es von Ewigkeit her. Das kommt namentlich im ersten Kapitel zum Ausdruck, da von der Bedeutung dessen gesprochen, welcher als der Sohn von Ewigkeit her gezeugt ist, und da insonderheit seine Erhabenheit über die Engel geschildert wird, wie sie von Anbeginn an besteht, ja wie sie sich vor Gründung der Welt erwiesen hat, insofern als diese durch des *υἱὸς* Vermittlung geschah (1, 2). Das kommt weiter zur Geltung in dem Vergleich des Melchisedek mit dem Sohn Gottes (7, 3), der auf das Ewigkeitsmoment hinauskommt, insofern als auch Melchisedek in der Geschichte dasteht als einer, der ohne Vater, ohne Mutter, ohne Vorfahren, aus einem unbekanntem Hintergrund hervortretend und ebenso wieder verschwindend den Eindruck eines ewigen Priesters erweckt, eines, der *μητε ἀρχὴν ἡμερῶν μητε ζωῆς τέλος ἔχει*. So ist es klar, daß in dem *υἱὸς*-Namen zugleich das ewige Sein Christi gegeben ist, ebenso wie sein Beruf. Das beides steht aber nicht in Widerspruch miteinander, sondern ist gerade in unserem Abschnitt in Einklang miteinander gebracht! Es ergab sich dort aus der Ausführung das Resultat, daß in dem Hebräerbrief dem *υἱὸς*-Namen Christi der Gedanke zugrunde liegt, daß in seinem Sein sein Beruf begründet und mit seinem Stand seine Aufgabe gegeben ist. Jesu Person ist nur von der Heilsgeschichte aus zu verstehen; von da aus erweist er sich aber als derjenige, der übergeschichtlich vor aller Zeiten Anfang gewesen ist. Auf Erden wandelnd hat er sich kundgetan in seiner Niedrigkeit als einer, dem göttliche Majestät und göttliche Macht eignet, und

hat er seinen einzigartigen Ursprung von Gott her erwiesen. Und umgekehrt: als *viós* beim Vater seiend, läßt er sich nicht in Untätigkeit denken, als solcher kann er nicht anders als wirken, und zwar ohne Aufhören wirken zum Heil derer, denen auch der Platz am Herzen des Vaters gebührt, die ihn fürs erste aber verscherzt haben und ihn völlig zu verlieren drohen.

Das Ergebnis lautet demnach: nicht um ein Entweder-Oder handelt es sich bei dem Begriff des *viós*, nicht entweder metaphysisch oder messianisch ist derselbe im Hebräerbrieff zu verstehen, sondern vielmehr weil messianisch, darum metaphysisch, und ebenso weil metaphysisch, darum messianisch.¹⁾ Jesu Sein und Beruf, so sehr er in die Zeit hineinreicht, ragt er über die Zeit hinaus und liegt vor der Zeit. Kurz: Jesus ist als der *viós* der wahre, vollkommene Mittler von Ewigkeit her. Das ergibt zusammenfassend die Gedanken, wie sie sich für den Hebräerbrieff mit dieser Bezeichnung verknüpfen und wie sie gerade in unserem Abschnitt vornehmlich zur Geltung kommen.

¹⁾ Dies Sineinander — messianisch und metaphysisch — ist in bezug auf die Christologie des Hebräerbrieffes oft verkannt worden. Cremer hat es klar herausgestellt (S. 1035 ff.). In anderen Falle klappt die Anschauung des Verfassers in harter Weise auseinander, indem die starke Betonung der Gottheit wie der Menschheit, die sich in unserem Brieff unbedingt feststellen läßt, auf einen unvereinbaren Gegensatz hinauskommt. Beshlag sucht in seiner Christologie des Neuen Testaments der Schwierigkeit zu entgehen, indem er die Aussagen über den Präexistenten unter den Gesichtspunkt der Idee des urbildlichen Menschen stellt (S. 189 ff.). Doch kommt auch bei ihm keine Einheit und Geschlossenheit der Anschauung heraus. Nur wird der Gegensatz auf ein anderes Gebiet übertragen, das der Idee und Wirklichkeit. Es ist in der Hinsicht charakteristisch, wie die Stelle, da die Selbständigkeit der Persönlichkeit des Präexistenten in dem ihm eigenen Willensentschluß (10, 5) zur Geltung kommt, eine Umdeutung erfährt (vgl. S. 192). Nach der Seite trifft allerdings Beshlag mit der hier vorgetragenen Auffassung zusammen, daß er auch die beiden Momente in dem *viós*-Namen vereint findet, die Messiasidee und die Logosidee (S. 196), nur daß er sie eben lediglich als Ideen gelten läßt und dadurch keine rechte Verbindung zwischen beiden zustande bringt.

Das hat aber seine Wichtigkeit noch nach einer anderen Seite. Es ist die Frage zu erheben, ob nach dem, wie wir den Gedanken dieser Ausführung haben verstehen zu müssen geglaubt, die ihr zugrunde liegende Schriftstelle, Psalm 8, 5—7, nicht bei der Verhandlung über die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes noch energischer sollte in Betracht gezogen werden, als es in der Regel geschieht. Das ist ja wohl unbestreitbar, daß unser Verfasser wird bei seiner Darlegung darauf Bezug genommen haben. Es läßt sich nicht annehmen, daß er so eingehend über Jesus als den Menschensohn geschrieben hat, ohne daß er dessen eingedenk gewesen sei, daß Jesus selbst der Tradition nach dies Prädikat auf sich angewandt habe. Denn das ist doch sicher und ist aus den Evangelien unbedingt zu folgern, daß, mögen wir die Zeitverhältnisse auch bestimmen, wie wir wollen, namentlich die unseres Briefes zu den Evangelien, daß in jener Zeit, der diese verschiedenen Schriftstücke angehören, der Titel „Menschensohn“ ein integrierender Bestandteil der Evangeliumsverkündigung gewesen ist. Den Lesern als Christen muß diese Bezeichnung als etwas Bekanntes in den Ohren geklungen haben. Und sollte es nun so gänzlich zufällig und abseits liegend gewesen sein, daß der Verfasser, da er nun Jesus in dieser Rolle einführen und als den Menschensohn kennzeichnen will, dabei auf diese Psalmstelle zurückgreift und daran seinen Beweis anknüpft? Läßt sich nicht vermuten, daß dies damals öfters geschehen ist, und er nur einer schon hier und da geübten Praxis folgt? Denn es lag ja für einen in der Heiligen Schrift bewanderten Zeugen nahe, jene Bezeichnung mit diesem Zitat in Verbindung zu bringen.¹⁾ — Und wie verhält es sich mit Jesus? Ist nicht auch bei ihm etwas Ähnliches voranzusetzen? Das heißt, ist nicht, falls uns diese

¹⁾ Auch die schon berührte Verwendung, welche Paulus von dem Psalm macht (1. Kor. 15, 27; Eph. 1, 22), in der wir aber keineswegs genötigt sind, eine messianische Deutung zu sehen, ist zu beachten.

Selbstbezeichnung tatsächlich aus seinem Munde zu stammen scheint, die Folgerung berechtigt, daß ihn dabei der Gedanke unter anderem mit bestimmt habe, wie er in diesem Psalmwort enthalten ist, daß er in mehr oder weniger deutlicher Anlehnung an dasselbe, da er diesen Titel sich selber gab, in ihm habe das sich selber aneignen wollen, was wir darin als den springenden Punkt erkannten. Es wäre das dann die Paradoxie, die in der Tatsache gegeben ist, daß das armfelige Menschenkind von Gott so hoher Dinge gewürdigt und in diese enge Gemeinschaft mit ihm gestellt ist. Niemals ist das so zur Geltung gekommen, als in der Erscheinung Jesu, und zwar nach der doppelten Seite, einmal für Jesus selber. Von seinem menschlichen Selbstbewußtsein aus ist in dem Falle dies Prädikat gebraucht, welches die hohe Aufgabe erfafst, die ihm gestellt ist, und damit die einzigartige Stellung, die ihm eignet und ihn vor allen anderen auszeichnet. In diese seine Aufgabe ist aber das Ziel eingeschlossen, das der Menschheit überhaupt gesteckt ist, und zu dem sie zu führen er sich berufen fühlt. Damit ist die andere Seite gegeben. Er sieht sich, wie dann auch in dem Prädikat sich ausdrückt, in den Menschheitsverband und die Menschheitsentwicklung hineingezogen, und zwar gerade zu dem Zweck, um diese letztere nicht nur einen Schritt vorwärts zu bringen, sondern das Erreichen zu lassen, worauf sie hinauswill, und damit die wunderbare Bestimmung zu verwirklichen, auf die hin die Menschheit von vornherein angelegt ist. Das Bewußtsein dessen, was von ihm selber gilt, sowie dessen, was sein ihn an die Menschheit weisender Beruf für dieselbe bedeutet, käme dann in der Selbstbezeichnung zur Geltung. Sie ginge nach den beiden Seiten auseinander, welche auch, wie wir gesehen haben, der Verfasser dem Psalmwort entnommen hat, und sie wäre nicht direkt, sondern indirekt messianisch zu verstehen. Das käme heraus, falls auch von Jesu Seiten ein engerer oder weiterer Anschluß an das Psalmwort vorauszusetzen

wäre. In eine nähere Untersuchung dieser Frage kann hier natürlich nicht eingetreten werden.¹⁾

3.

Zum Schluß ist noch die Frage aufzuwerfen, ob sich aus unserem Verständnis dieses Abschnittes irgend welche Folgerungen in bezug auf Verfasser, Empfänger oder Abfassungszeit des Briefes ziehen lassen. — Was den Verfasser betrifft, so ist vor allem Umschau zu halten nach etwaigen gleichen oder ähnlichen Gedankengängen im Neuen Testament oder in anderen Schriften. Finden sich Parallelen für diese Art der Beweisführung? Es wäre da vielleicht an das paulinische Bild vom Haupt und dem Leibe zu erinnern, unter dem das Gemeinschafts-

¹⁾ Dalman (Die Worte Jesu, S. 218) will die Heranziehung des Psalmwortes (8, 5) zum Verständnis der Selbstbezeichnung Jesu in zweiter Linie gelten lassen. Es ist ihm sehr wahrscheinlich, daß Jesus den Menschensohn von Daniel 7, 13 in dem Psalmwort wiederfand. Aber gerade das, was er beidemale ausgedrückt sieht, daß nämlich das seiner Natur nach schwache Menschenkind von Gott zum Herrn der Welt bestimmt sei — das möchte fast noch stärker in dem Psalmwort, als in der Danielstelle ausgedrückt sein. Für uns bleibt es aber darum auch dabei, daß erst in zweiter Linie das Psalmwort heranzuziehen ist, nicht nur insofern als der entscheidende Ausdruck für das Selbstbewußtsein Jesu der Begriff *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* ist, der immer in den Vordergrund gerückt werden muß, sondern auch insofern als die andere Seite, die mit dem Prädikat „Menschensohn“ gekennzeichnet ist, ihren Ausgangspunkt nicht in jenem Vers des Psalmes hat, sondern eben in diesem einzigartig gestalteten Selbstbewußtsein Jesu. — Anders wird natürlich die Sache, sobald in der Selbstbenennung „Menschensohn“ im Anschluß an das messianische Verständnis von Dan. 7, 13 ein Hinweis auf die Messianität Jesu gegeben sein soll. Dann muß auch bei einer etwaigen Heranziehung unseres Psalmes unmittelbar die messianische Bewertung desselben eintreten. So tut es z. B. Fiebig (Der Menschensohn, S. 67), der allerdings nur mit Vorbehalt an diese Stelle gedacht wissen will. Doch ist einmal, wie schon in der exegetischen Besprechung berührt ist (vgl. S. 20 Anm.), und hier leider auch nicht näher besprochen werden kann, die persönlich messianische Bedeutung der Aussage Dan. 7, 13 in keiner Weise festgestellt (vgl. was dagegen Cremer⁹, S. 1027 ff. sagt), sodann noch viel weniger die unseres Psalmwortes. Wenigstens ist nicht aus der beidemale gebrauchten Wendung ein gangbarer jüdischer Messiasname geworden (Dalman, S. 204).

Selbstbezeichnung tatsächlich aus seinem Munde zu stammen scheint, die Folgerung berechtigt, daß ihn dabei der Gedanke unter anderem mit bestimmt habe, wie er in diesem Psalmwort enthalten ist, daß er in mehr oder weniger deutlicher Anlehnung an dasselbe, da er diesen Titel sich selber gab, in ihm habe das sich selber aneignen wollen, was wir darin als den springenden Punkt erkannten. Es wäre das dann die Paradoxie, die in der Tatsache gegeben ist, daß das armselige Menschenkind von Gott so hoher Dinge gewürdigt und in diese enge Gemeinschaft mit ihm gestellt ist. Niemals ist das so zur Geltung gekommen, als in der Erscheinung Jesu, und zwar nach der doppelten Seite, einmal für Jesus selber. Von seinem menschlichen Selbstbewußtsein aus ist in dem Falle dies Prädikat gebraucht, welches die hohe Aufgabe erfaßt, die ihm gestellt ist, und damit die einzigartige Stellung, die ihm eignet und ihn vor allen anderen auszeichnet. In diese seine Aufgabe ist aber das Ziel eingeschlossen, das der Menschheit überhaupt gesteckt ist, und zu dem sie zu führen er sich berufen fühlt. Damit ist die andere Seite gegeben. Er sieht sich, wie dann auch in dem Prädikat sich ausdrückt, in den Menschheitsverband und die Menschheitsentwicklung hineingezogen, und zwar gerade zu dem Zweck, um diese letztere nicht nur einen Schritt vorwärts zu bringen, sondern das Erreichen zu lassen, worauf sie hinauswill, und damit die wunderbare Bestimmung zu verwirklichen, auf die hin die Menschheit von vornherein angelegt ist. Das Bewußtsein dessen, was von ihm selber gilt, sowie dessen, was sein ihn an die Menschheit weisender Beruf für dieselbe bedeutet, käme dann in der Selbstbezeichnung zur Geltung. Sie ginge nach den beiden Seiten auseinander, welche auch, wie wir gesehen haben, der Verfasser dem Psalmwort entnommen hat, und sie wäre nicht direkt, sondern indirekt messianisch zu verstehen. Das käme heraus, falls auch von Jesu Seiten ein engerer oder weiterer Anschluß an das Psalmwort vorauszusetzen

wäre. In eine nähere Untersuchung dieser Frage kann hier natürlich nicht eingetreten werden.¹⁾

3.

Zum Schluß ist noch die Frage aufzuwerfen, ob sich aus unserem Verständnis dieses Abschnittes irgend welche Folgerungen in bezug auf Verfasser, Empfänger oder Abfassungszeit des Briefes ziehen lassen. — Was den Verfasser betrifft, so ist vor allem Umschau zu halten nach etwaigen gleichen oder ähnlichen Gedankengängen im Neuen Testament oder in anderen Schriften. Finden sich Parallelen für diese Art der Beweisführung? Es wäre da vielleicht an das paulinische Bild vom Haupt und dem Leibe zu erinnern, unter dem das Gemeinschafts-

¹⁾ Dalman (Die Worte Jesu, S. 218) will die Heranziehung des Psalmwortes (8, 5) zum Verständnis der Selbstbezeichnung Jesu in zweiter Linie gelten lassen. Es ist ihm sehr wahrscheinlich, daß Jesus den Menschensohn von Daniel 7, 13 in dem Psalmwort wiederfand. Aber gerade das, was er beidemale ausgedrückt sieht, daß nämlich das seiner Natur nach schwache Menschenkind von Gott zum Herrn der Welt bestimmt sei — das möchte fast noch stärker in dem Psalmzitat, als in der Danielstelle ausgedrückt sein. Für uns bleibt es aber darum auch dabei, daß erst in zweiter Linie das Psalmwort heranzuziehen ist, nicht nur insofern als der entscheidende Ausdruck für das Selbstbewußtsein Jesu der Begriff *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist, der immer in den Vordergrund gerückt werden muß, sondern auch insofern als die andere Seite, die mit dem Prädikat „Menschensohn“ gekennzeichnet ist, ihren Ausgangspunkt nicht in jenem Vers des Psalmes hat, sondern eben in diesem einzigartig gestalteten Selbstbewußtsein Jesu. — Anders wird natürlich die Sache, sobald in der Selbstbenennung „Menschensohn“ im Anschluß an das messianische Verständnis von Dan. 7, 13 ein Hinweis auf die Messianität Jesu gegeben sein soll. Dann muß auch bei einer etwaigen Heranziehung unseres Psalmes unmittelbar die messianische Wertung desselben eintreten. So tut es z. B. Siebig (Der Menschensohn, S. 67), der allerdings nur mit Vorbehalt an diese Stelle gedacht wissen will. Doch ist einmal, wie schon in der exegetischen Besprechung berührt ist (vgl. S. 20 Anm.), und hier leider auch nicht näher besprochen werden kann, die persönlich messianische Bedeutung der Aussage Dan. 7, 13 in keiner Weise festgestellt (vgl. was dagegen Cremer⁹, S. 1027 ff. sagt), sodann noch viel weniger die unseres Psalmwortes. Wenigstens ist nicht aus der beidemale gebrauchten Wendung ein gangbarer jüdischer Messiasname geworden (Dalman, S. 204).

verhältnis Christi und der Gemeinde dargestellt wird, und zwar wie es besonders im Kolosser- und Epheserbrief Verwendung findet. Denn auch dort handelt es sich nicht bloß um den Gedanken, daß die Christenheit dessen Eigentum ist, der sie erlöst hat, sondern ebenso auch um den anderen, daß er als ἀρχή und πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν der Gemeinde zugehört und als solcher ausersehen ist, in ihr die herrschende Stellung einzunehmen, und daß seine Bestimmung sich erst erfüllt hat, wenn dies geschehen ist. Das liegt in dem Zusammenhang Kol. 1, 18 f. (vgl. Eph. 1, 22 f.) ausgedrückt, insonderheit in der finalen Konjunktion ἵνα, welche auf das Ziel des Berufes Christi hinweist — wobei es auch eine nicht nebensächliche Beziehung ist, daß Christus dort ἀρχή, allerdings ἀρχή ἐκ τῶν νεκρῶν,¹⁾ genannt wird, wie er in unserem Abschnitt als ἀρχηγός erscheint (2, 10). Die Ausführung im ersten Brief des Petrus über das geistige Haus, das die Gemeinde darstellt, und an dem Christus die κεφαλή γωνίας geworden ist, gehört auch hierher (1. Petr. 2, 4 ff.), zumal der Ton dort darauf liegt, daß sich diese seine Stellung unbedingt durchsetzen muß, und keiner gleichgiltig an ihm vorbeigehen kann und im Fall der Verachtung des Segens Verderben von ihm erntet. Darin offenbart sich seine Lebendigkeit. Sein Heilandsberuf nötigt ihn zum Wirken an anderen, das so mächtig ist, daß es, zurückgestoßen, in sein Gegenteil umschlägt.

Diese teilweise mehr abseits liegenden Parallelen dienen nur dazu, uns den Hauptgedanken unseres Briefes noch verständlicher zu machen. Sie geben uns natürlich aber kaum einen näheren Aufschluß über den Verfasser; sie tun nur dar, daß ein derartiger Gedankengang, wie wir ihn hier gefunden zu haben meinen, nicht so völlig außerhalb des Gedankenkreises des

¹⁾ Vgl. Haupt (in Meyers Hand-Kommentar), Die Gefangenschaftsbriefe^o, S. 35.

Neuen Testaments liegt, wie es zunächst vielleicht den Anschein hat, und wie es bisweilen behauptet wird. Vor allem wird uns aber von neuem klar, daß die Betrachtung, welche der Verfasser hier anstellt, keineswegs seinen subjektiven, theoretisch-spekulativen Gelüsten entspringt, sondern vielmehr den Wahrheitsgehalt des Evangeliums religiös-praktisch herauszustellen bestimmt ist. Darin vornehmlich bewährt er seine Unabhängigkeit von der alexandrinisch-philonischen Schule.

Beziehungen sind wohl zu jener vorhanden. Hinsichtlich der Begriffe insonderheit sind unbedingt solche zuzugeben.¹⁾ Aber die Gedankenwelt ist eine fundamental voneinander geschiedene. Jülicher²⁾ formuliert mit Recht, nachdem er eine Bekanntschaft

¹⁾ Niehm bespricht (a. a. D. S. 411 ff.) ausführlich die Beziehungen. Es kommt für uns unter ihnen vor allem das Moment in Betracht, daß Philo von dem Logos auch als dem *υἱός*, und zwar besonders dem *υἱός πρεσβύτατος*, resp. *πρεσβύτερος* (gegenüber dem *κόσμος* als dem *νεώτερος*) redet. Der Ausdruck findet sich vornehmlich in den Schriften *de agricultura* und *de confusione linguarum*. In der ersten wird der Logos als das Prinzip und die Kraft der Weltregierung eingeführt (§ 12) mit den Worten: *προσητσάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον, πρωτόγονον υἱόν*; in der zweiten erscheint er (§ 14) als der Maßstab des Mikrokosmos, des Menschen: *τοῦτον πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἐτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε*. Zu vergleichen ist auch die andere Stelle (§ 28), da die Beziehung der Menschen als der Söhne zu dem Sohn noch näher ins Auge gefaßt und von dem Gesichtspunkt des urbildlichen Vorbildes bestimmt wird: *καὶ ἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιοχρεῶς ὦν υἱός θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν αὐτοῦ πρωτόγονον λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχή, καὶ ὄνομα, καὶ λόγος κ. τ. ἔ.* Der Unterschied wird hier wohl besonders deutlich. Von einer Beziehung ist die Rede, aber nur von einer ideellen. Ein derartiges Inverbindungtreten des *υἱός* mit den *υἱοί*, wie es der Verfasser hier in den Mittelpunkt seiner Darlegung stellt, ist nie in den Gesichtskreis Philos getreten und hätte nie von ihm in Gedanken erfaßt werden können. Das scheidet ihn von der christlichen Anschauung und läßt ihn weit hinter derselben zurück. Holtzmann gibt in seinem Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie (II, S. 290) eine gute Zusammenstellung betreffs der verschiedenen Wertung des Einflusses, den Philo auf die Gedankenwelt unseres Verfassers ausgeübt haben soll.

²⁾ Jülicher, a. a. D. S. 134.

seitens unseres Verfassers mit jenem jüdischen Meister als wahrscheinlich hingestellt hat, die Distanz, die zwischen beiden vorhanden ist, dahin: „Daß die Ähnlichkeit mehr formell und beschränkt ist, versteht sich von selbst, da Philo eben Jude geblieben ist, unser Verfasser Christ geworden ist.“ Welchen entscheidenden Einfluß das aber auf die gesamte Weltanschauung im ganzen wie im einzelnen ausübt, liegt auf der Hand. Dem dient unsere Untersuchung zur Bestätigung. Nach der Seite hatte es auch seine Wichtigkeit, die hier vorliegenden Gedanken festzustellen. Wir können getrost sagen, daß eine derartige Vorstellung, wie wir sie als im Mittelpunkt unseres Abschnittes stehend gefunden haben, von der doppelten Beziehung, welche in der *viós*-Existenz nach oben wie nach unten gegeben ist, von der Zusammengehörigkeit des Sohnes mit dem Vater wie mit den Söhnen niemals von einem Philo hätte vollzogen werden können. Selbst Benschlag¹⁾ räumt ein: „Er hat auf diese Weise in dem Sohnesnamen zwei Ideen zusammengefaßt, die Messiasidee und die Logosidee, die bei seinem Zeitgenossen Philo einander völlig fremd sind.“ Nur daß wir jenem Gelehrten gegenüber betonen müssen, daß, wie wir gesehen haben, es sich bei unserem Schriftsteller dabei nicht um Ideen handelt, sondern um Realitäten. Ja, dahin ließe sich von dem aus, was unser Abschnitt gerade zur Geltung gebracht hat, am ehesten der himmelweite Unterschied zwischen beiden feststellen: bei Philo kommt es auf Spekulation hinaus, bei unserem Autor auf geschichtliche Offenbarung; bei jenem handelt es sich um Ideenassoziation, bei diesem um in die Erscheinung getretene Wirklichkeit; jenem hat sich die Erkenntnis durch das Denken vermittelt, dieser geht aus vom Sehen (*βλέπειν*) und redet von demselben ausdrücklich (B. 9); jener ist mehr oder weniger von sich aus intuitiv auf diese Vorstellungen gekommen, dieser ist sich bewußt,

¹⁾ N. a. D. S. 196.

sich an das ihm überlieferte Zeugnis anzuschließen und lediglich das zum Ausdruck zu bringen, was in Jesus sich kundgetan hat. Darum hat dies Stück des Briefes, das wir näher besprochen haben, gerade auch nach jener Seite seine entscheidende Wichtigkeit, weil in ihm der in die Welt getretene, erniedrigte Jesus den Lesern vor Augen gestellt wird, so wie er den Mittelpunkt der Gedankenwelt unseres Verfassers ausmacht.

Auch darin hat dasselbe seine Bedeutung, daß es in gleicher Weise die Selbständigkeit dieses Briefes in bezug auf den Schriftgebrauch beleuchtet. Wir fanden dafür in der Verwendung des Psalmwortes (B. 6 ff.) ein besonders charakteristisches Beispiel. Können wir auch darauf nicht näher eingehen, so hat sich uns das doch unbedingt ergeben, daß der Vorwurf der mechanischen, äußerlichen Verwertung der Schrift auf unser Schreiben keineswegs zutrifft und das an dem mangelnden Verständnis der Ausführungen liegt. Es ist völlig unberechtigt, bei jenem Zitat von vornherein von einer direkt messianischen Anwendung zu reden, die doch mehr oder weniger auf eine ziemlich oberflächliche Beziehung herauskommen würde, sondern der Gedanke, welchen das Psalmwort enthält, weist gerade, wörtlich genommen, in der Weise, wie ihn der Verfasser versteht, über sich hinaus. Es hat in sich das Recht zu der Benutzung, welche jener von ihm macht. Es ist ein Zeugnis, wie der Autor im Alten Testamente lebt, wie ihm die Gedanken und Aussprüche desselben unmittelbar gegenwärtig und lebendig sind. Auch darin würde sich ein deutlicher Unterschied zu Philo feststellen lassen, bei dem es in der That vielfach auf jenes mechanisch-äußerliche Verständnis hinauskommt.

Was zweitens die Empfängerschaft des Briefes betrifft, so käme da die Art des Problems in Betracht, das in unserem Abschnitt behandelt wird. Läßt das, was ihren Zweifel erregt, irgendwelchen Schluß zu in bezug auf ihre Zusammensetzung? Allerdings ist es ja sicher, daß das Kreuz allezeit allen Menschen

der Hauptanstoß im Christentum gewesen ist, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit (1. Kor. 1, 23). Doch ist hier zu beachten, daß dies im Zusammenhang mit Jesu Niedrigkeit behandelt wird, und diese letztere vor allem in Frage steht. Kann dies armselige Menschenkind der verheißene und so sehnlichst erwartete Retter sein? Das mußte namentlich ehemalige Juden beschäftigen und mußte ihnen immer wieder von neuem Bedenken und innere Unruhe erregen, da ihre Vorstellungen, die sie sich früher von dem zukünftigen Reich, von der *οἰκουμένη μέλλουσα*, gemacht hatten, so ganz anders gestaltet gewesen waren, und sie auch selbst statt der erhofften Herrschaft und Herrlichkeit nur Not und Leiden der schwersten Art in dem neuen Stande erlangt hatten. Was Wunder, wenn dies sie stutzig machte und sie an allem verzweifeln ließ! Wenn der Verfasser also dies beides so schroff und abrupt nebeneinanderstellt (2, 9): der erniedrigte Jesus ist der Erhöhte und der mit Herrlichkeit Gefrönte, so erweckt das unbedingt den Eindruck, als habe er aus dem Judentum Hervorgegangene vor sich. Auf solche mußte das sicherlich den größten Eindruck machen; denn ihnen gegenüber kam diese Paradoxie besonders zur Geltung. — Dazu tritt die Art der Beweisführung, wie er für die Leser die Schwierigkeit zu heben sucht. Er greift auf das Alte Testament zurück und tut dar, daß das entscheidende Moment, das ihnen so zu schaffen macht, sich gerade aus jenem verständlich machen läßt, und belegt auch weiterhin seine Aussagen mit alttestamentlichen Zitaten (vgl. 2, 12 ff.). Dieser Umstand ist allerdings nicht unbedingt beweisend. Auch die Heidenchristen sind in jener Zeit der ersten Christenheit sehr schnell mit der Heiligen Schrift, die ja dem gottesdienstlichen Gebrauch zugrunde lag, und zwar intimer vertraut geworden. Aber was die Verwendung einzelner Schriftworte gerade in unserem Abschnitt voraussetzen läßt, die genaue, eingehende Bekanntschaft mit dem Zusammenhange sowohl, in dem sich

dieselben finden, als auch mit der ganzen Situation, bei der sie gesprochen sind, und durch deren Berggegenwärtigung sie allein, wie wir sahen, verständlich werden, das läßt eher auf Judenchristen raten, d. h. auf solche, welche die Kenntniss ihrer Bibel gleichsam mit der Muttermilch eingesogen haben, und denen bei der Anführung der einzelnen Stelle sofort das ganze Bild vor Augen steht, in das dieselbe sich einfügt. Der jüdenchristliche Charakter der Empfängerschaft wird dadurch wahrscheinlich.

Zu erinnern ist hier auch an das, was wir zu der Wendung in B. 16 unseres Abschnittes besprochen haben, da den Engeln der Same Abrahams als Heilsobjekt gegenübergestellt wird: οὐκ ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαμβάνεται. Die Wahl des Ausdrucks σπέρμα Ἀβραάμ fiel uns auf. Sicherlich will der Verfasser in jenem Zusammenhang das Heil nicht auf die Jüdenschaft eingeschränkt wissen. Er sagt ja vorher, daß Christus ὑπὲρ παντός den Tod gekostet habe (B. 9) und redet hier von der allgemeinen, Natur und ihrem Einfluß, der Christus gerade zu der Menschwerdung veranlaßte. Daß er nun aber ohne weiteres im übertragenen Sinne derart alttestamentlich die Heilsgemeinde bezeichnet, das läßt sich leichter verständlich machen, bei der Annahme, daß er vornehmlich an Judenchristen sich wendet, ohne daß darum Heidenchristen ausgeschlossen wären. — Wollten wir aber daraus irgendwelche Konsequenzen in bezug auf die Abfassungszeit ziehen, so würden wir über die Grenzen hinausgehen, die wir uns selbst hier gesteckt haben. Wir müßten noch vieles andere hinzunehmen, was nicht im direkten Zusammenhange mit unserem Abschnitt steht. Es war ja aber nur unser Bestreben, das festzustellen, was die nochmalige genaue Exegese dieser Verse uns für die Gesamtbeurteilung des Briefes und seiner äußeren wie inneren Verhältnissen etwa erschlossen hat, wie diese letzten Erwägungen vor allem

der am Anfang der Abhandlung ausgesprochenen Behauptung zur Bekräftigung dienen sollen, daß, wollen wir eine gefestigte, selbständige Stellung zu einer Schrift des Neuen Testaments als solcher gewinnen, es einer andauernden Nachprüfung und Erforschung des Einzelnen bedarf. Die Einzelerese hat eine größere Bedeutung für die Gesamtanschauung, als es in der Gegenwart in der Regel beachtet wird.

Anhang.

Die Lesart (B. 9): *χωρίς θεοῦ* oder *χάριτι θεοῦ*.

Die gute Bezeugung der Lesart *χάριτι θεοῦ* ist allgemein bekannt. Die andere, *χωρίς θεοῦ*, findet sich nur, abgesehen von einigen, namentlich syrischen, Übersetzungen in zwei Handschriften, in einer Majuskel (M), dem sogenannten Uffenbach'schen Roder, den Westein und Bengel, letzterer mit besonderer Freude im Blick auf die von ihm schon vorher gegebene Auslegung der Stelle¹⁾, näher in Betracht zogen. Er befindet sich in der Hamburger Stadtbibliothek. Zweitens weist diese Lesart, allerdings als ein von zweiter Hand herrührendes Scholion am Rande eine Minuskel auf, welche die Nummer 67 führt und die aus dem 11. oder 12. Jahrhundert stammen soll, während die Majuskel ein bis zwei Jahrhunderte früher datiert wird.²⁾ Dies seltene Vorhandensein der Lesart darf aber nicht ausschlaggebend sein. Sie ist sicher sehr der Beachtung wert, da sie schon dem Origenes bekannt und von ihm bevorzugt ist.³⁾ Er

1) Vgl. Bengels apparatus criticus zu der Stelle. Bengel hält unbedingt an der Lesart *χωρίς θεοῦ* fest, wenn er auch von der eigentümlichen Deutung, die er diesem Ausdruck in dem dem Apparatus später angehängten Prodrömus (S. 630 vgl. S. 654) gegeben hat, abgetommen ist: *χωρίς θεοῦ ἐγένεσται τοῦ θανάτου idem est quod μὴ ὡν ἴσα θεῶ* (Phil. 2, 6) idemque quod filius hominis mortuus proinde ac si non esset deus.

2) Westcott und Hort (The New Testament, Introduction) betonen (S. 154, § 212) die Verwandtschaft, die zwischen diesen beiden Handschriften besteht. Sie nennen den Text des Roder 67 auszeichnet.

3) Weiß ist derjenige unter den neueren Exegeten, welcher mit großer Entschiedenheit und Konsequenz für die Lesart *χωρίς θεοῦ* eintritt (vgl. im

kennt aber auch die andere Lesart und bezeugt, daß sie in etwelchen Handschriften stehe. Ebenso wird $\chi\omega\rho\iota\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ von einer Reihe anderer Kirchenväter gelesen, und zwar, was besonders zu beachten ist, von den Griechen (Theodor, Theodoret) ebenso wie von den Lateinern (Ambrosius, Fulgentius). Von den Nestorianern im besonderen sehen wir dabei zunächst ab. Diese Schreibart muß also eine ziemliche Verbreitung gefunden haben.

Kommentar S. 75). Er bezeichnet die andere Lesart als exegetisch unhaltbar und textkritisch verwerflich. Das ziemlich allgemeine Verschwinden der ersteren erklärt er aus dem Gebrauch, den die Nestorianer von ihr machten. Tholuck bemerkt aber schon mit Recht (S. 180), daß das Alter jener anderen ja schon über die nestorianischen Streitigkeiten hinausgeht. Es ist schließlich im tiefsten Grunde auch nicht die Textkritik, sondern die Exegese, welche jenen Gelehrten bestimmt, die Entscheidung nach dieser Seite hin zu fällen. Er sagt in seiner Textkritik der paulinischen Briefe (Texte und Untersuchungen XIV, 3): „Christus könnte wohl durch göttliche Gnade in den Tod dahingegeben sein, aber unmöglich den Tod geschmeckt haben, da dieser naturgemäße, subjektive Eindruck seines Leidens nicht durch Gott, geschweige denn durch göttliche Gnade erst bewirkt sein kann. Daß aber hier, wo es sich um den Höhepunkt seines Leidens handelt, indem er die ganze Bitterkeit des Todes kostete, die Anspielung auf Mark. 15, 34 eine höchst passende Stelle hat, liegt am Tage“ (S. 54). Weiß' Argumentation erscheint fast als zu scharfsinnig. Es ist dagegen zu bemerken, einmal, daß die Wendung $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \tau\omicron\upsilon \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$, die für den einfachen Ausdruck des Sterbens eintritt, nur noch stärker das damit verbundene Moment des Leidens hervorhebt, kaum subjektiver gefärbt erscheint als jener (vgl. Röm. 5, 8), — Bleek beurteilt sie sogar (II, 269) lediglich als Übertragung einer bei den Juden damals üblichen Redeweise —, ferner daß diese Wendung ja auch nicht für sich allein dasteht, sondern in der Verbindung $\delta\eta\lambda\epsilon\omicron \pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$, und daß speziell auf diese Zielbestimmung die Aussage: $\chi\alpha\rho\iota\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ geht, ohne daß sie darum ihre Geltung auch nach der anderen Seite, nach dem hin, was das Verbum enthält, verliert. Denn schließlich liegt ja, wie wir sahen, gerade in dieser Zusammenstellung und in dieser Anwendung der Gnade auf das Leiden Christi, daß sie auch für Jesus selbst so sich geltend macht, die Pointe der beabsichtigten Paradoxie (vgl. das S. 47, auch Anm. 1, Gesagte). Läßt sich aber wirklich mit Recht sagen, daß diese Verbindung eine so unmögliche und unhaltbare sei, da sie so allgemein und in solchem Umfange, auch bei den Griechen, Verständnis gefunden hatte? — Auf der anderen Seite ist nicht zu bestreiten, daß, wenn der Verfasser das hätte ausdrücken wollen, was Weiß herausliest, eine andere Verbindung wie: „von Gott verlassen oder fern von Gott“ näher gelegen hätte.

Wie die eine Lesart aus der anderen habe entstehen können, und *χωρίς* für *χάριτι* oder umgekehrt eingetauscht ist, das läßt sich ziemlich leicht klar machen, wie die Untersuchungen Tholucks dazu a. a. O. S. 181 und die von Michaelis in seiner Erklärung des Briefes an die Hebräer (s. z. d. St.) dartun. Doch ist von hier aus keine Entscheidung der Frage zu gewinnen, da beide Möglichkeiten dabei in gleicher Weise offen bleiben. Auch die Beobachtung trägt nichts aus, welche von beiden Lesarten die größere Schwierigkeit bietet und sich darum als durch die andere ersetzt verständlich machen läßt. Denn darüber geht das Urtheil sehr auseinander, welche von beiden sich schwerer erklären läßt, und welche den größeren Anstoß erregt hat.

Was die Wagschale sich zu Gunsten der ersteren Lesart *χάριτι Θεοῦ* neigen läßt, ist wohl vornehmlich folgendes: 1. die starke Meinungsverschiedenheit in bezug auf die Deutung des Ausdrucks *χωρίς Θεοῦ*. Diejenigen, welche für denselben eintreten, weichen in seiner Erklärung sehr voneinander ab. *χωρίς Θεοῦ* kann, wie Zimmer (S. 45) treffend zusammenfaßt, entweder besagen: ohne die Gegenwart von Gott = *μὴ παρόντος Θεοῦ*, oder: ohne Zutun Gottes (vgl. 9, 28). Ferner können die Worte zu dem Verbum gehören: *γεύσονται*, oder zu der Zielbestimmung: *ὑπὲρ παντός*. Die Mannigfaltigkeit der Auslegungen, welche auf diese Weise möglich sind, liegt auf der Hand. Wir heben folgende heraus: Wer es zu *ὑπὲρ παντός* gehören läßt, der erklärt entweder mit den Alten (Origenes u. a.): damit er den Tod erleidet für alles, das existiert, mit alleiniger Ausnahme Gottes, wobei schon, abgesehen von der Eigentümlichkeit des Gedankens, die neutrale Fassung des Pronomens *παντός* stuzig machen sollte, wie wir gezeigt haben, oder er versteht mit Bengel die Wendung dahin: damit er den Tod erlitte, um mit Ausnahme Gottes sich alles zu gewinnen — auch eine fernliegende, im Zusammenhang durch nichts erforderte Versicherung. Beidemale wäre wohl auch die Voranstellung dessen,

was durch diese Ausnahme eingeschränkt werden soll, des *ὕπερ πάντος*, zu erwarten gewesen. Die Auffassung, welche vornehmlich von den Nestorianern verteidigt worden ist: damit er sterbe ohne Gott, in dem Sinne von: ohne Beteiligung seines göttlichen Wesens, bedarf nicht weiter der Widerlegung. Sie trägt zu sehr ihr dogmatisches Gepräge an sich und vermischt die Gedanken einer späteren Zeit mit der Begriffswelt unseres Briefes, abgesehen davon, daß der griechische Ausdruck derartiges nicht in sich schließt, und zum mindesten in dem Falle hätte lauten müssen: *χωρίς τῆς θεότητος αὐτοῦ*. Es kann darum ernsthaft allein diejenige Erklärung in Betracht gezogen werden, welche wie die letzte *χωρίς θεοῦ* mit dem Verbum *γέσσηται* verbindet und dann übersetzt: damit er ohne Gott für einen jeden den Tod schmecke. Sie erinnert an den Todeskampf Jesu, der ja auch sonst im Brief stark berücksichtigt wird (vgl. 5, 7), und findet den Gedanken der Gottverlassenheit in der Aussage ausgesprochen, wie sie sich vor allem in dem Kreuzeswort geltend gemacht hat: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen (Mark. 15, 34). Die Tiefe des Todesleidens soll derart gekennzeichnet werden. Doch wozu in dieser besonderen, mißverständlichen Weise? Und warum mit einer Wendung, die durch nichts im Gedankengang begründet ist? Wozu dient dieser ausdrückliche Hinweis gerade an dieser Stelle? Was soll ein solcher Gedanke hier im Zusammenhang, zumal gleich darauf Gott als derjenige hervorgehoben wird, *δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα!* Und wäre nicht auch diese Idee der Gottverlassenheit in einer formalen, veräußerlichenden Weise hier ausgedrückt, welche den Anschauungen des Neuen Testaments und auch den übrigen Gedanken unseres Briefes selbst fern steht und die erst einer späteren Zeit angehört.¹⁾ — Während also

¹⁾ Bleek sagt S. 279: Der Gedanke, daß Christus bei seinem Tode wirklich von Gott verlassen gewesen sei, und namentlich in solcher Verbindung mit der heilbringenden Kraft seines Todes für die Menschheit, ist

die Lesart *χωρίς Θεοῦ* in ihrer Deutung den mannigfachsten Modifikationen unterworfen ist, wie wir sie nur gestreift haben, und während sich dieselbe nur mit Mühe als ein verständliches, brauchbares Glied dem Gedankengefüge einordnen läßt, hat die andere unbedingt den Vorzug, daß, wenn sie zunächst auch befremdet und anstößig erscheint,¹⁾ sie schließlich doch, recht verstanden, nach dem, wie wir sie gefaßt und ausgelegt haben, einen klaren, fest umgrenzten Sinn ergibt und einen deutlichen Fortschritt in der Gedankenentwicklung darstellt, ja daß sie bei unserer Anschauung, wie wir sie in der Abhandlung vorgetragen haben, ein unentbehrliches Stück der Beweisführung, wohl das entscheidende Moment derselben, bietet.

Das ist das eine. Dazu kommt, daß sich 2. leichter verständlich machen läßt, wodurch sich die Lesart *χωρίς Θεοῦ* eingeschlichen hat, als dies bei der anderen der Fall ist. Es ist dafür auf die Parallele 1. Kor. 15, 27 zu verweisen, wo das gleiche Psalmwort angeführt wird und wo dasselbe ausdrücklich den Zusatz erhält: *ὅταν δὲ εἴπῃ, ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκ τὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα*. Vielleicht hat sich von dort her ein Abschreiber veranlaßt gesehen, wie es schon die Vermutung verschiedener (Bleek, Tholuck u. a.) gewesen ist, eine derartige Bemerkung hinzuzufügen, und zwar zunächst an den Rand, von wo aus sie dann allmählich in den

der apostolischen Lehre und Anschauung so fernliegend, daß durchaus unwahrscheinlich ist, daß unser Verfasser das sollte hier haben ausdrücken wollen.

¹⁾ Es ist keineswegs so, daß der Gedanke: *χάριτι Θεοῦ ἐγενήσατο τοῦ θανάτου* ein leicht verständlicher und naheliegender war, wie von den Vertretern der anderen Ansicht mit Vorliebe behauptet wird, so von Bengel (App. crit. S. 411) mit den Worten: non ignoro, *χάριτι* plausibilis esse quam *χωρίς*. Im Gegenteil, er schließt den größten Anstoß ein und bedeutet eine krasse Paradoxie. Weiß hat das am deutlichsten erkannt (vgl. die oben angeführten Stellen). Das mangelnde Verständnis dieser Paradoxie kann deswegen sehr gut der Anlaß gewesen sein zu der Korrektur.

Text selbst geraten ist.¹⁾ Die Annahme der paulinischen Autor-
schaft hat dabei mitgewirkt. Es wäre in dem Falle der Gedanke
entscheidend gewesen, wie wir ihn von den Alten zum Teil ver-
treten fanden. Allerdings bleibt es so noch auffällig, daß statt
der Wendung ἐκ τῶς τοῦ θεοῦ die andere gewählt ist: χωρὶς
θεοῦ, und daß dies sich in merkwürdiger Weise dem Sprach-
gebrauch unseres Briefes anpaßt, insofern in ihm sich diese
Präposition χωρὶς einer besonderen Beliebtheit erfreut. Sie
findet sich in ihm allein dreizehnmal, abgesehen von unserer
Stelle. Der, von welchem der Zusatz stammt, hätte sich in
wunderbarer Weise in die Ausdrucksweise unseres Schriftstellers
eingelebt. Doch ist das nicht unnöglich.

Schließlich haben wir uns 3. klar zu machen, was wohl
gerade Origenes veranlaßt hat, in so entschiedener Weise für die
Lesart χωρὶς θεοῦ sich ins Zeug zu werfen. Denn dieser
Kirchenvater ist in jener Beziehung unbedingt die maßgebende
Autorität gewesen. Ja, wir nehmen wohl kaum zu viel an,
wenn wir der Ansicht sind, daß vornehmlich unter seinem Einfluß
sich die in Frage stehende Lesart: χωρὶς θεοῦ eingebürgert und
so weit verbreitet hat. Denn das bedarf ja noch der näheren
Feststellung, wie weit der neutestamentliche Text von ihm bearbeitet
und beeinflusst ist, und welche Ausdehnung seine textkritischen
Untersuchungen gehabt haben, sowohl inhaltlich als räumlich der
Verbreitung nach, die ihnen zu teil geworden ist. Die Frage,
welche also vornehmlich von neuem erwogen werden muß, ist die,
wie Origenes dazu gekommen ist, sich diese Lesart χωρὶς θεοῦ
anzueignen und sich so für sie zu erwärmen. Ist da wirklich der
Gedanke so ohne weiteres abzulehnen, daß ihn dabei vornehmlich
ein dogmatisches Interesse leitete? Das hat schon Bleek behauptet.

¹⁾ Tischendorf urteilt (novi testamenti editio VIII critica major II, S. 786): Nec sine probabilitatis specie dicitur χωρὶς θεοῦ ad verba versus 8 οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον adnotatum esse conlato 1. Kor. 15, 27.

Er urteilt (S. 281): „Wohl erst dieser Kirchenlehrer hat mehr zur Verbreitung des *χωρίς* beigetragen, dem er, auch wenn er es noch wenig verbreitet fand, den Vorzug erteilen konnte, aus dogmatischer Rücksicht, da es sich bestimmter brauchen ließ für die Vorstellung, daß sich die Wirksamkeit des Todes Christi auf alle Kreaturen, auch auf die Gesirne, erstreckte; aus alexandrinischen Handschriften ist dieses denn wohl auch erst in einzelne Exemplare des Abendlandes gekommen, wo man es aber anders deutete.“ Wir gewinnen zu dieser nicht uneben erscheinenden Ansicht eine eigene Stellung, wenn wir näher zusehen, in welchen Fällen besonders und wie Origenes die betreffende Lesart verwendet. Es kommen vor allem drei Stellen in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium in Betracht.¹⁾ Es ist bei ihnen auffällig, nicht nur wie unvermittelt teilweise, sondern dann auch wieder wie bestimmt und pointiert das Zitat auftritt.²⁾ Es findet seine Verwendung immer in ganz besonderer Beziehung, und zwar nach der Seite, um möglichst stark hervorzuheben, wie die Heilswirkung des Todes Christi sich über die Gesamtheit der

¹⁾ Ich zitiere nach der von Preuschen besorgten neuen Ausgabe des Johannes-Kommentars des Origenes (Sammlung der griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Origenes, Bd. IV). Die Stellen finden sich dort S. 45, 412, 413. Die anderen von Tischendorf angeführten Stellen (a. a. D. II, S. 785) kommen für uns kaum in Betracht, da die einen nur nach der lateinischen Übersetzung zitiert werden (in ep. ad Rom. IV, 7 u. V, 7 vgl. De la Rue IV, 513 und 560), und die dritte nur eine sehr verdunkelte Anspielung auf unseren Vers bietet, wenn sie überhaupt eine solche enthält, mit den Worten: *ὅτι ἡ οἰκονομία τοῦ ὑπὲρ πάντων πάθους τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου γίνεται οὐ χωρὶς θεοῦ* (vgl. Preuschen, S. 474). Jedenfalls fügen diese Zitate kein neues Moment zu unserer Betrachtung hinzu.

²⁾ Die Schwierigkeit und Unsicherheit, welche die Bibelzitate des Origenes darbieten, ist dabei nicht außer acht gelassen worden. Sie ist ausführlicher besprochen von Koetschau (Zeitschrift f. wiss. Th. N. F. VIII, 3) und von Preuschen, nicht nur in der Einleitung zum Johannes-Kommentar, sondern auch in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft (IV, 1). Sie kommt für uns aber weniger in Betracht, weil Origenes sich hier ja selbst ausführlich über das Zitat und seinen Sinn geäußert hat.

Schöpfung erstrecke und erst an Gottes Thron ihre Grenze finde, wie Gottes Wesen davon allein unberührt bleibe. Diesen Gedanken lieft er aus dem Worte heraus. Ja, selbst da, wo er eine Kenntniss von der anderen Lesart verrät und dieselbe berücksichtigt, läßt er sich die Aussage doch nur zur Bestätigung jener Idee dienen. So sagt er z. B. an der ersten Stelle bezeichnenderweise zur Bekräftigung dessen, daß jedes Vernunftwesen (*πᾶν λογικόν*) von dem betroffen werde, was Jesu Tod umschließe: *Χωρίς γὰρ θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγένεσατο θανάτου* (*ὅπερ ἐν τισι κεῖται τῆς πρὸς Ἑβραίους ἀντιγράφοις*) *χάριτι θεοῦ. εἴτε δὲ χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγένεσατο θανάτου, οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν· εἴτε χάριτι θεοῦ ἐγένεσατο τοῦ ὑπὲρ παντὸς θανάτου, ὑπὲρ πάντων χωρὶς θεοῦ ἀπέθανεν· χάριτι γὰρ θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγένεσατο θανάτου.* Ist es nicht eigentümlich, wie er auch in dem zweiten Fall lediglich jenen entscheidenden Gedanken des vollen Universalismus heraushebt? Es ist deutlich, wie ihm jenes Moment ausschließlich an dieser Aussage ins Auge sticht. Der Vers ist ihm wichtig, ganz allein als Beleg für die eine Idee. Das bestätigen die anderen Stellen. An der zweiten bespricht er nämlich des Kaiphas Wort (Joh. 11, 50): *συμφέρει ὑμῖν, ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, καὶ μὴ ὄλον τὸ ἔθνος ἀπόληται*, und er fragt vor allem nach dem Recht und der Bedeutung des Ausdrucks: *συμφέρει ὑμῖν.* Inwiefern kann Kaiphas von einem Segen des Todes Jesu für das jüdische Volk, das ihn doch verwirft, reden? Origenes kommt zu dem Resultat: *ὁ βουλόμενος ἀληθεύειν καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἐνεργοῦν τὸν Καϊάφαν, λέγω δὲ τῷ φάσκειν· συμφέρει ἡμῖν κ. τ. ε. βαθυτέρον ἔξακούσεται τοῦ „συμφέρει ἡμῖν“ διὰ τὸν περὶ τέλους λόγον καὶ συγχορήσεται τῷ· „ὅπως χάριτι“ (ἢ χωρὶς) θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου“ καὶ ἐπιστήσει τῷ „ὑπὲρ παντὸς“ καὶ τῷ „χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς“.* Auch hier zeigt sich die eigentümliche Be-

obachtung, daß die andere Lesart wohl notiert wird, aber keinerlei Bewertung erhält und nicht im geringsten irgendwelchen Einfluß auf das Verständnis ausübt. Nur der Ausdruck: *χωρίς θεοῦ* kommt für ihn in Betracht. Diese Wendung wird an der dritten Stelle gleichfalls allein angeführt, und zwar dort, ohne daß ein besonderer Anlaß für sie vorzuliegen scheint. Sie macht so fast den Eindruck einer stehenden Formel, wie sie lautet: *Μόνον Ἰησοῦ τὸ πάντων τῆς ἁμαρτίας φορτίον ἐν τῷ ὑπὲρ τῶν ὄλων χωρὶς θεοῦ σταυρῷ ἀναλαβεῖν εἰς ἑαυτόν.*¹⁾ Sollte dies alles nicht genügen, um die Annahme von neuem als sehr wahrscheinlich hinzustellen, daß Origenes es gewesen ist, unter dessen besonderem Einfluß diese zweite Lesart eine größere Verbreitung gefunden hat, und daß er sich hat vornehmlich von seinem dogmatischen Standpunkt aus bestimmen lassen, derselben den Vorzug zu geben?²⁾ Dies durch eine ausführliche Besprechung

¹⁾ Kedepennig (Origenes, sein Leben und seine Lehre, II, S. 410) hat wohl kaum recht, wenn er an dieser Stelle den Gedanken der Gottverlassenheit ausgesprochen findet. Er liest den Sinn heraus: „Christus habe es vermocht, diese ganze Last am Kreuz mit seiner großen Kraft zu tragen, und zwar ohne Gott.“ Doch ist dagegen nicht schon die Stellung des Hinweises *χωρίς θεοῦ*, welcher hinter *σταυρῷ* hätte gesetzt und zu dem Verbum gezogen werden müssen, im Fall daß jenes Verständnis das richtige wäre? So wie er da steht, scheint der Zusatz deutlich als Einschränkung *τῶν ὄλων* zu dienen. Auch liegt augenscheinlich dabei eine Rückbeziehung auf die in gleicher Weise kurz zuvor gebrauchte Stelle vor (Preuschen, S. 412), da das *Βίτα* sich in so anderer Verwendung gefunden hat. Es ist überhaupt eigentümlich, daß Origenes die Wendung *χωρίς θεοῦ* nur so in der einen Weise verwendet, während doch die anderen Möglichkeiten — von Gott verlassen oder ohne Beteiligung der Gottheit hat Jesus nur als Mensch gelitten — seinem Gedankentriebe nicht so fern lagen. Sollte ihn seine griechische Bildung davon zurückgehalten haben? Ist es zufällig, daß vor allem die Lateiner und Syrer jene zweite Deutung haben?

²⁾ Preuschen hält es auch in der Einleitung zum vierten Band der Origenes-Ausgabe (S. 97) für „auf der Hand liegend, daß man aus dogmatischen Gründen an der Stelle geändert hat“ — aber nach der anderen Seite, in bezug auf die Lesart *χάριτι θεοῦ*. Nach ihm kann „es nicht zweifelhaft sein, daß die Form *χάριτι θεοῦ* die spätere Stufe des theologischen Denkens repräsentiert“. Gründe führt er nicht dafür an. Es ist dagegen Sodens Bemerkung zu vergleichen (a. a. D. S. 29), der seinerseits

der dogmatischen Anschauung dieses Kirchenvaters des näheren zu erhärten, ist hier unmöglich. Nur auf den Gottesgedanken sei kurz hingewiesen. Den Ausgangspunkt für denselben bildet der Begriff der absoluten Vollkommenheit, auf Grund deren „der Eine den Vielen gegenübersteht, zugleich aber auch die Unselbständigkeit und die Sehnsucht der Vielen auf den Einen zurückweist.“¹⁾ Erhaben über alle, ist er größer als sie und vermag nichts von ihnen zu empfangen. Er teilt allen mit und hat selbst an nichts Anteil. Ja, Origenes scheut sich sogar unter diesen Umständen, von dem Wesen Gottes zu reden, da vielleicht das verwerfliche Mißverständnis entstehen könnte, daß Gott an der Wesenheit teilnehme. Er betont in der Schrift *contra Gelsium*: *οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ Θεός· μετέχεται γὰρ μᾶλλον ἢ μετέχει.*²⁾ Auch die Idee der absoluten Kausalität Gottes hat Origenes festgehalten. Wenn wir dies erwägen und zusehen, wie von jenem in dieser Weise die Transzendenz Gottes in seiner immateriellen Geistigkeit und unbedingten Unabhängigkeit von dem Weltall in den Mittelpunkt gerückt wird, liegt es da nicht nahe, zu folgern, daß ihm in unserem Abschnitt, da gerade alle diese Gedanken in so ausgeprägter Form sich finden, neben der einen späteren Wendung: *δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα* auch die andere sehr gelegen kam: *ὑπὲρ παντός χωρὶς Θεοῦ*, und er dieselbe mit Freuden sich aneignete? Es wäre das wiederum einer von den nicht ganz seltenen Fällen, da dieser Kirchenvater in entscheidender

wiederum eher geneigt ist, die Fassung *χωρὶς* anstelle von *ἄκριτι Θεοῦ* auf die christologischen Debatten seit dem dritten Drittel des zweiten Jahrhunderts zurückzuführen, „in welchem die Frage, ob in Christus auch *θεός* gelitten habe und gestorben sei, brennend war, und in folge deren bisher unbefangene gebrauchte Formeln, wie *αἷμα Θεοῦ*, *τὰ παθήματα τοῦ Θεοῦ* torrigiert wurden“ (vgl. Harnack, Dogmen-Geschichte I³, 711).

¹⁾ Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I³, S. 618 ff., und Redepennig, a. a. O. S. 277 ff.

²⁾ Origenes, in der neuen Ausgabe, Bd. II, S. 134.

Weise auf die Textgestaltung des Neuen Testaments eingewirkt hat.¹⁾

Daß damit die Frage nicht endgültig gelöst ist, ist selbstverständlich. Nicht die Entstehung der beiden Lesarten soll erklärt werden, sondern nur die größere Verbreitung, welche die eine derselben zu einer bestimmten Zeit gefunden hat. Was aber die Entstehung selbst betrifft, die ja vor der Zeit des Origenes liegt, so ist wohl weniger ein Schreibfehler, als, wie gesagt, eine Korrektur aus dogmatischem Interesse anzunehmen. Tischendorf urteilt: Inde (id est 1. Cor. 15, 27) non per errorem ad V. 9 tractum crediderim, sed ansam cuiquam datam emendationi verborum *χαριτι θεου* dogmaticae.²⁾ Origenes hat diese Korrektur aufgegriffen und zur größeren Geltung gebracht. Nachher ist sicher, worin ja alle übereinstimmen, die Opposition gegen die Nestorianer, die einen so ausgedehnten Gebrauch von der Lesart *χαρις θεου* machten, entscheidend gewesen, daß diese wieder fast völlig aus dem Gebrauch verschwand. Das ist die merkwürdige Geschichte, welche diese Stelle in ihrer verschiedenen Ausprägung durchgemacht hat.

¹⁾ Zu vergleichen sind die Bemerkungen, welche Gregory (Textkritik des Neuen Testaments, II, S. 763) über den Einfluß macht, den Origenes auf die Textgestalt des Neuen Testaments ausgeübt hat.

²⁾ Gegen Nestle (Einführung in das griechische Neue Testament²), der (S. 255) einen Schreibfehler annimmt. Ebenjowenig oder noch weniger geht es natürlich an, Origenes selbst, wie einige wollen, direkt als Urheber der Lesart *χαρις θεου* hinzustellen, oder gar erst die Nestorianer dafür verantwortlich zu machen, wie es Detumenius und Theophylakt tun.

BS
3778
.C5K7

280748
Kögel, Dr. G.
Der Sohn und die Söhne

MAY 17 303

at P. K. ... 57-34-34 74
Conrad in Sem
I. L. L. ...

3778

.C5K7

Der Sohn und die Schwere

280748

MAY 17

MAY 17

907 2.56

5-31-34

College of the Holy Spirit

I. L. L.

JUN 5

1855

38 77

.C5K7

280748

...